Київський національний університет імені Тараса Шевченка

ЕТНІЧНА ІСТОРІЯ НАРОДІВ ЄВРОПИ

Збірник наукових праць

ВИПУСК 22

Київ
УНІВЕРС
2007

ЕТНІЧНА ІСТОРІЯ НАРОДІВ ЄВРОПИ: Збірник наукових праць.
Випуск 22. – К.: УНІСЕРВ, 2007. 164 с.

Редакційна колегія:
В.Ф.КОЛЕСНИК, д-р іст. наук, (голова);
Г.А.СКРИПНИК, академік НАН України, д-р іст. наук;
В.К.БОРИСЕНКО, д-р іст. наук (відповідальний редактор);
В.П.КАПЕЛЮШНИЙ, д-р іст. наук;
Л.Л.ЗАЛІЗНЯК, д-р іст. наук;
В.І.СЕРГІЙЧУК, д-р іст. наук;
В.В.ПИЛИПЕНКО, канд. іст. наук (відповідальний секретар).

Адреса редакційної колегії:
01033, Київ, вул. Володимирська, 60, Київський національний університет імені Тараса Шевченка історичний факультет, кафедра етнології та краєзнавства

Рецензенти:
д-р іст. наук В.М.КУГУТЯК
д-р іст. наук О.М.ПОШИВАЙЛО

Автори статей несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, власних імен, географічних назв та інших відомостей. Тексти подаються в авторській редакції.

Рекомендовано до друку Вченою Радою історичного факультету
Київського національного університету
імені Тараса Шевченка

Постановою президії Вищої атестаційної комісії України від 9 червня 1999 р. № 1-05/7 збірник наукових праць включено до переліку наукових фахових видань України, в яких можуть публікуватися результати дисертаційних робіт на здобуття наукових ступенів доктора і кандидата наук за спеціальністю "історичні науки".
(Бюлетень ВАК України. – 1999. – № 4.)

Реєстраційне свідоцтво **№ 11061**, серія **КВ**

© УНІСЕРВ, 2007

ЗМІСТ

Боряк Олена. Постать баби-повитухи крізь символіку обряду очищення: післяпологові "зливки". *5*

Косміна Оксана. Соціальна символіка українського традиційного вбрання. *12*

Пономарьова Ірина. Особливості сільських поселень греків Приазов'я. *17*

Сорока Юрій. Польсько-українське військово-політичне протиборство у роки Другої світової війни. *23*

Борисенко Мирослав. Соціальні витоки конфлікту серед мешканців комунальних квартир Києва в 1920-х роках. *28*

Колодюк Ірина. Традиційні уявлення українців про Божу кару за гріх "витравлювання плоду". *34*

Кондратюк Григорій. Методологія і методика дослідження історії освіти в Кримській АРСР в 1920 – 1930-х роках. *41*

Метка Людмила. Умови життя та домашнього виробництва у сім'ях слобожанських гончарів. *48*

Шваб Леся. Громадянське самовираження поляків в умовах тоталітаризму (1953 – 1956 рр.). *55*

Воропай Марина. Вивчення культури населення українсько-російського порубіжжя Слобожанщини в другій половині XX – на початку XXI ст. *61*

Гасиджак Леся. Етнічний склад населення Донбасу: політизація проблеми. *67*

Гребеньова Валентина. Концептуальні традиції "нативізму" та "емпіризму" в українській субкультурі етнографії дитинства (XX – початок XXI століття). *74*

Кондратюк Олена. Ступінь спорідненості при укладенні шлюбу серед селян у XIX ст. *79*

Наконечний Володимир. Історична доля та культурне відродження лемків. *85*

Осипчук Олена. Формування культури населення приміської зони Київщини у другій половині XX ст. *91*

Парахіна Марія, Полушкіна Тетяна. Національно-культурна політика України (1921 – 1939 рр.): історіографічний аналіз. *96*

Стасюк Олеся. Трансформація сімейної обрядовості українців наприкінці 20-х – на початку 30-х рр. XX ст. *102*

Умебаясі Масакі. Свята японської імператорської родини. *110*

Соґу Гонґ. Church Community and Ethnicity of Ukrainian Canadians. Церковна община та етнічність українських канадців. *116*

Хаврук Ярослав. Київська митрополія на шляху до Берестейської унії: історична ретроспектива. *126*

Щербань Олена. Опішненська керамічна кустарно-промислова школа (1925 – 1932). *131*

Юрченко Віталіна. Вивчення ярмаркування як явища традиційної культури населення Подільської губернії другої половини XIX – початку XX ст. *138*

Буйських Юлія. Проблема класифікації персонажів нижчої міфології в українській та зарубіжній історіографії. *144*

Петрик Тетяна. Формування етнографічних меж Волині. *153*

Рецензії

Бріцина Олександра. *Рец. на кн.:* Колодюк І.В. Народна медицина у традиційній культурі українців Центрального Полісся (остання чверть XX – початок XXI ст.). – К., 2006. – 152 с. *158*

Наші автори *161*

Олена БОРЯК
Київ

ПОСТАТЬ БАБИ-ПОВИТУХИ КРІЗЬ СИМВОЛІКУ ОБРЯДУ ОЧИЩЕННЯ: ПІСЛЯПОЛОГОВІ "ЗЛИВКИ"

У статті аналізуються польові та літературні відомості про обряд ритуального очищення (так звані "зливки"), який здійснювався над бабою-повитухою та роділею після народження дитини. Ідея "бруду" розглядається стрижнем родин як обрядової структури. Йшлося про повернення їх із лімінального стану й, одночасно – відновлення рівноваги та гармонії мікрокосмосу.

Ключові слова: *обряд "зливки", очищення рук, вода, баба-повитуха, породілля, родини, хрестини, вивод, народження, похорон, мотив провини, лімінальний статус, хліб, пироги, полотно, жертва.*

Жіноча кров (як менструальна, так і та, що витікала під час пологів) маркувала жінку, була однаковою мірою свідченням її сили й одночасно – небезпеки[1]. Нечистота, пов'язана із проливанням жіночої крові, аж ніяким чином не порівнювана із проливанням чоловічої крові (наприклад, під час воєн) – ми не знайдемо жодної згадки про небезпеку останньої. Свідчення "надзвичайного стану", який наступає слідом за пологами, в основі якого – саме "бруд" жінок, присутні у багатьох культурах[2].

Уявлення про нечистоту пологів сягають іудео-християнських часів. До сорока днів (коли в церкві здійснювався обряд ритуального очищення, і породілля разом із дитиною "вводилася" до храму) молодій матері заборонялося відвідувати церкву, спати зі своїм чоловіком. З часом православна церква дещо пом'якшила правила, але заборони на контакт із породілею залишалися – погляди на народження дитини як на подію, що оскверняє жінку, всіх присутніх на пологах, і навіть приміщення, де вони відбулися, – виявилися досить стійкими[3]. Відповідно, до сорокового дня канонічні правила православної церкви забороняли молодій матері приймати участь у церковних ритуалах, насамперед – отримувати причастя, цілувати Євангеліє. Ці заборони не відмінялися й під час Пасхи (коли причастя приписувалося навіть тим, хто був позбавлений його в якості покарання, при тому, що жінка, яка годувала дитину груддю, від дотримання посту усе ж таки звільнялася). По суті, ці сорок днів породілля перебувала у статусі відлученої від церкви[4].

Отже, в традиційному суспільстві ідея післяпологового "бруду" породіллі та баби-бранки (остання під час пологів безумовно перебирала на себе нечистоту жінки, якій допомагала народити) та нагального "очищення" набувала особливого значення. В Україні цей обряд відомий як "зливки" ("зливати на руки", "зливки на руки", "змивати на руки", "на руки зливать", "зілляти на руки", "злити на руки"), "помити руки", "полити руки", "розмити руки", "мити руки", "обмивання" тощо. Не торкаючись спеціально питання територіального побутування обряду, а також зіставлення його локальних варіантів, яке вже отримало свого професійного дослідника[5], тут лише зауважимо факти його нестійкого побутування у східному регіоні України, у перехідній зоні від Чернігівщини до Полтавщини, на Київському (правобережному і лівобережному) Поліссі (особливо, згідно висновкам дослідниці, вирізняється Волинь – у межах Волинської області, а також більша частина Чернігівщини)[6]. На решті території правобережної та лівобережної України "зливки" збереглися аж до середини XX ст. і відзначалися особливою стійкістю у глибинних районах.

Очевидно, що формально період "нечистоти" розпочинається тоді, коли зі статевих органів жінки прорізувалася головка дитини, яку "ловила" бранка. Деінде переказували: саме цієї

© Олена Боряк

миті Бог прощає породіллю й, відповідно, терміном "Бог простив" позначався момент народження[7]. Наступним моментом слід назвати перерізування пуповини (нагадаю, для здійснення цієї акції "пупорізниця" брала із собою свяченого ножа). Останнім етапом, на якому повитуха мала справу з "брудом", було відокремлення/вилучення плаценти з її наступним обмиванням-сповиванням та похованням, що також входило до функцій родопомічниці.

Уважний аналіз обрядових дій, пов'язаних із післяпологовим очищенням породіллі/повитухи, демонструє складний комплекс. Так, терміни виконання обряду "зливок" мають досить високу ступінь варіювання. Перші очисні дії фактично здійснювалися відразу після пологів та появи дитини ("зразу, як родила"). Йдеться про миття/обтирання/обмивання/кроплення водою (у тому числі – святою водою, що ототожнювалось із хрещенням дитини і першим очищенням породіллі); сюди ж можна віднести обмивання рук повитухи, яке фактично відбувалося під час купання бабою дитини (породіллі) у "купелі" – тоді у воду кидали пахучі й помічні "всякі бабські" трави, й спеціальні, а саме –"очисні" формули майже не виголошувалися. Подібне "термінове" очищення деколи отримувало функціональне мотивування: баба одразу після пологів вирушала до священика "по молитву" аби "отримати ім'я: "баба чиста і йде до церкви"[8]. До речі, за повідомленням респондентів, відвідування церкви бабою переслідувало ще одну мету: "...просити прощения у батюшки, що вона перва взялася за дитя..."[9].

Найбільшу ступінь варіативності мають "зливки" на другий або третій день після народин. Окрему групу складають обрядодії, які виконувалися на дев'ятий день (або через тиждень, що, на мою думку, є ідентичним "дев'ятинам" – по аналогії зі звичаєм поминання фактично через тиждень після смерті небіжчика); напередодні хрестин або безпосередньо перед тим як "кум несуть дитину до церкви", або на другий день "як охрестять" і, нарешті, через шість неділь (сороковий день) – безпосередньо перед чи після "виводу" породіллі до церкви "по молитву". Звернім увагу, що при невиразності термінів виконання обряду, що проявлялося в їх розтягненості у межах майже сорока днів, сама номенклатура термінів є показовою – одразу після пологів, на 9-день (через тиждень), на 40-й день – вони ж ключові для поховальної обрядовості.

Дещо окремо виділяються "зливки", які здійснювалися, так би мовити, "оказіонально" – коли бранку кликали до жінки, в якої починалися пологи, вона спершу поспішала "змивати руки" до попередньої породіллі, у якої перед тим бабувала: "Як є друга рожениця і жде, то баба йде до мене: "Зілляй, дочко, на руки" (варіант: "не має права брати дитину")[10]. Етнограф Людмила Шевченко у 20-х рр. XX ст. зафіксувала на Поліссі чітку формулу: "Треба, щоб баба священа була, і шоб йшла до другої з чистими руками"[11]. Проте, якщо такі надзвичайні умови не наступали, виконання обряду відбувалось у традиційні для тієї чи іншої місцевості терміни.

Про ритуальний характер дії свідчить вода, яка бралася для виконання обряду. Це мала бути переважно чиста кринична вода ("чиста вода з повного відра") – на відміну від води, в якій купали перший раз немовля (тоді неодмінно кидали всілякі трави й амулети – гроші, коралі тощо); подекуди уточнюється – ще й тепла; свячена; непочата вода ("...вода з керниці серед зашептів і народніх молитов"[12]); маємо непоодинокі свідчення як "непочату" воду (взяту до схід сонця) баба розводила свяченою водою, яку приносила з собою. Зустрівся складніший варіант, коли "бабушка" " ...воду для зливання набирала у колодязі, – стіки набере, стіки і принесе. Принесе воду і ставить на покуті, а хлібиною накриє, а вранці зливає на руки ..."[13] (як не згадати ритуальну страву – кутю, яку на "святий вечір" ставили на покуті і накривали книшем). Проте маємо непоодинокі свідчення, що у воду кидали зерна пшениці, жита, вівса; хміль, а також ягоди калини, барвінок; зливали на руки наваром з конопляного сімені. Як бачимо, одним із чинників досягнення більшої ефективності ритуалу "змивання" була задіяність у ньому свяченої води (просте очищення здійснюється "простою" водою; "бруд" особливого роду змивається "особливою" водою). До названої обрядодії дотичні й деякі з атрибутів, які мають високий семіотичний статус. Серед них назвемо сокиру, яку могли підкладати під праву ногу породіллі/бабі (одне з мотивувань – "од зглазу", щоби хлопчик вмів майструвати), серп – щоби дівчинка добре жала; галузки свяченої верби, васильки, віник. Зауважу, що "зливки" не передбачали повної оголеності тіла – ні породіллі, ні повитухи – *неоголеність* була, очевидно, своєрідним маркером не виходу, а входу у культурний світ.

Мотивування здійснення обряду відзначається порівняно незначною варіантністю. У них

прозоро представлена загальна ідея "очищення" як породіллі, так і баби (вислови-кліше: "щоб чиста була"; "щоб очистилася роділля" тощо[14]); простежується також ідея оберігу ("щоб до тебе нічого не прикасалося"[15]). На час фіксації словесні формули-пояснення нерідко виявлялись або взагалі втраченими, або зводилися до висловлювання-кліше: "ми грішні, то треба злить гріхи", "бо так треба"[16]). Одним із найрозгалуженіших блоків представлений, очевидно, вторинною мотивацією, коли під виконання магічних дій поступово підводилася асоціативна ідея: "щоб прибувало в грудях" ("з повної криниці прибува водиця, так щоб молодій прибува покорму")[17]. Проте літературні джерела, а також частково – польовий матеріал, презентують достатню кількість словесних формул, зміст яких вказує на глибинну мету здійснення цього обряду. До них окремо ми звернемося нижче.

Форми побутування "зливок" виокреслюються досить чітко. Вони зводилися до чотирьох основних варіантів: баба сама миє собі руки; хтось зливає бабі на руки (поодинокі свідчення – ноги); баба обмиває руки (ноги) породіллі; взаємне миття рук породілля/баба. Розглянемо названі форми обряду із врахуванням термінів їх виконання та мотивувань. Варіант, коли *баба самостійно мила* ***собі*** *руки* виявився нечисленним – за моїми польовими записами, він фіксується виключно *одразу* після народження дитини на Поліссі (дещо осібно стоїть повідомлення з Подніпров'я, коли баба сама мила руки свяченою водою, яку приносила з собою як тільки входила до хати породіллі, але ще до початку пологів)[18]. Уважний аналіз наявних матеріалів – як друкованих, так і польових, засвідчив, що зливання на руки бабі *кимось* фактично також обмежувалося *першим днем*. Тоді на руки бабі, крім, зрозуміло, породіллі ("лежачі бабі руки помоє"), могли зливати будь-хто із присутніх у хаті: її мати (свекруха), сестра, а також чоловік. Незважаючи на те, чи мила бабка собі руки сама, чи їй хтось зливав, елементи виконання обряду відзначаються своєю ідентичністю: баба мила руки з милом у шаплику – і ту "водичку" сама виливала туди, де перед тим закопала дитяче "місце" (тут його "ховали" в "стьопочці", пізніше – в садку, під деревом)[19]; або баба тримала руки над ямою, у яку вже поклала "місце": "*вже положе у ямочку, помиє руки да загрібе*" (або "*...закопала місце і там над ямочкою і полощи руки*[20]") – в одному випадку; у другому – воду з-під зливок виливали туди, де "ніхто не ходив"[21] (нагадаю – ця формула була традиційною для пояснення, куди виливали "мертву" воду після обмивання небіжчика). Цікаво, що мною зафіксовано міркування респондента, який, пояснюючи необхідність цієї акції, проводить паралель із поховальною обрядовістю: "Одразу після пологів баба сама собі мила руки, не зливали, але потім дарували. Називали "помила руки". Як обмили померлого, миють руки і сідають обідати. Так і баба – помила руки, отримала подарок, і сідає до столу – дарували чи платка, чи фартуха"[22].

Друга із визначених мною форм очищення, яка описується формулою "злива *бабі* на руки", фіксується у записах спорадично, і переважно припадає на 2 – 3 день після пологів, у день хрестин або "виводу" до церкви (нагадаю, через 40 днів після пологів). Зустрілися вони й в описах, які стосувалися надзвичайних обставин – необхідності бабі "зіляти на руки воду", аби вона отримала право "ловити" дитину у другої породіллі (хоч тут могло відбутися й взаємне очищення). Щодо глибинного мотивування нагальної необхідності "змити" бабині руки (та ще й у перші години–дні після пологів), актуальним виявилось універсальне для багатьох культур уявлення, що руки повитухи (власне, як і породіллі) торкалися крові ("умивала руки, мажеш же руки у кров")[23]. Ця ідея детально відображена у сюжеті, який був зафіксований А. Онищуком: як вернуться із церкви, то поліжниця поливає бабі тричі водою руки, дає їй пару вишиваних рукавів до сорочки і миску муки – "бо баба на кім сьвіті мала би вітак *кирваві руки*, тай баба ходила би на кім сьвіті гола... Доки бабі не злила руки, то ні вілно ніц дати за простибі, бо то на кім сьвіті усьо буде кирваве. Муку дає бабі пріто, бо на кім сьвіті буде за полішкінеу кирвава дорога, як буде ити – а баба буде за неу ити и буде тоу мукоу засипати ту дорогу..."[24]. Отже, "розмивання" рук було необхідним ще й тому, аби змити, буквально, "кровний зв'язок", який не дозволяв повитусі продовжувати свою місію[25]. Тут слід згадати про ще один мотив, який простежується в матеріалах, зібраних на Житомирському та Рівненському Поліссі. Він передається, зокрема, формулами: "щоб [онука] розв'язала вже"[26]; інший варіант – "бо на том свєте до стовпа прів'яжать"[27]. Проте цей сюжет вимагає окремого дослідження[28].

Щодо решти свідчень, дотичних до обряду "зливок" (відповідно, на 2 – 3-й день, через тиждень/на 9-й день, на хрестини, на "виводи"), то у переважній більшості з них уже йдеться

про очищення *породіллі*, яке здійснювала баба, і лише у незначній частині – про *взаємне очищення* двох головних учасниць родильного дійства. Ці дві останні з названих вище форм обряду "зливки" мали певні локальні особливості, проте аналіз наявного емпіричного матеріалу дозволяє зробити певні узагальнення. Тим більше, що навіть і тоді, коли йшлося про очищення молодої матері, буває складно розрізнити функціональне призначення обрядових дій – чи вони направлені виключно на породіллю (щоби вона "очистилась", "щоб на тім свєті булі руки чістиє"), чи знову таки – на повитуху, адже й вона при цьому "обмиває бруд коло бабиних рук, і в грудях [породіллі – *О. Б.*] прибуває"[29]. Тому варто розглянути дві останні з названих вище форм "зливок" у комплексі.

Перше, на чому наголосимо: будь-хто інший з родини "розмивати руки матері"[30] (і навпаки – повитусі) не міг – це був обов'язок виключно двох головних персонажів родин. Воду по черзі ллють породілля і повитуха: на руки, на обличчя, на груди, на спину, на ноги. Гігієнічне значення обряду, очевидно, усвідомлювалося (деінде воду навіть заміняли горілкою), проте символічний зміст цієї обрядодії при тому не втрачався. Баба, виголошуючи молитву, купала породіллю у шаплику (ночвах, купелі) у запарених нею травах і отримувала за це подяку – у формі дарунка (полотна, хліба тощо); влаштування трапези (звичайно – родин, а також хрестин), яку готувала рідня породіллі (за допомогою бабки, а також учасниць подій, які несли з собою наїдки). Показово, що на Рівненському Поліссі родини (як колективне відвідування породіллі одразу після пологів) колись називали "зливками", "обмивками", хоч власне обмивання на них як процедури респонденти вже не пам'ятали: "Тепер родини, а колись злівки казали... Колись у нас казали, що бабі треба подарка дать хоч невеличкого, бо вона як умре, то їй не буде чим рук витирать на том свєтє"[31].

Слід зазначити, що детальні описи обряду "зливок", в яких можна було б простежити послідовність дій, знайти добре зафіксовані словесні формули, які при тому виголошувались, а також мотивації дій його учасниць, нині можна знайти лише в літературних джерелах[32]. Саме вони допоможуть нам реконструювати, або як мінімум – наблизитися до повного "сценарію" обряду "зливок". Наведу одне з них: на 3-й день після пологів, до схід сонця, баба набирала непочатої води з криниці й несла до породіллі, не озираючися. Туди вливала іорданської води, примовляючи: "Свята вода Ордана, од Бога создана! Наповнюєш ти, Господи, джерела та ріки, наповни же і раби (ім'я рек) груди!". При цьому всипає у воду конопляне сім'я й хміль. Породілля правою босою ногою встає на сокиру (або на васильки), кладе віника з нехворощі, й бабка л'є їй на руки – три рази на праву, а роділля підхоплює лівою рукою з правого ліктя та п'є, сім'я жує – так само тричі на ліву руку. Далі ця процедура повторювалася для баби-повитухи. Обряд завершувався тим, що повитуха мокрими руками робила знак хреста на обличчі, грудях, спині породіллі й, нарешті, брала сокиру, відрубала кінці віника, клала їх до горщика з водою для купання дитини; сам же віник зберігався до літа – їм кропили капусту, щоби на ній не було блощиць[33].

Польові матеріали, які уже в силу об'єктивних обставин не можуть дати нам такої розгорнутої картини обрядових дій "зливок"[34], тим не менше у своїй масі доносять до нас ключові її моменти, зокрема, поставу породіллі/баби (а вони, як бачимо, неначе віддзеркалюють одна одну) із піднятими догори та відкритими долонями й зігнутими у лігтях руками: вода збігає від пальців до ліктя – "...держить руки і вода тече до ліктя", "варила сім'я, зливала, а то породілля з ліктів злизувала"[35].

Крім вже названих магічних формул, звернім увагу на мотив *провини*, який реалізується під час виконання обряду: "Прошу тебе, сестричко, прошєй мені. Я з тебе тілько крові пустила, намучила тебе, щоб я за це гріха не мала". Поліжниця їй відповідала: "Прошєю тебе за себе і дитину, і раз, і другий раз, і третій раз; най тебе Бог свєтий, простить любко!" (зливають за кожним разом тричі, вмивають одна одну)[36]. Власне, та ж ідея простежується у звичаї подавати одна одній руки над дитиною зі словами: "Прощєйте!" – "Най Бог прощеє, я вас прощєю!", зафіксоване В. Шухевичем із ремаркою: "...мусить баба гріх той із себе змити", хоч про зливки тут не йдеться взагалі[37].

Вище вже йшлося про маркованість зон, куди повитуха виливала воду після зливання рук самій собі (нагадаю – у "ямку" з послідом, у "глухе" місце). Тепер до цих локусів додамо ще "пуд пєча"[38], а також дерева (вишня). "Зливки" завжди завершувалися актом даруванням по-

витухи – хлібом (пирогом), який замотували у рушник (полотно); виробами з полотна (зокрема, рушником, фартухом, хустиною, шматком тканини – зустрілась навіть назва останнього – "пупець")[39], а згодом – грошима.

Очевидно, що якої б форми не набув обряд у ході тривалої еволюції в часі і в просторі, це були лише "переживання" колись синкретичного обрядового дійства, в якому баба-бранка та породілля одночасно виступали як його об'єктом, так і суб'єктом. Магічні ритуали можуть розглядатись як одна із форм примітивної гігієни та медичних заборон. Проте виявлена вище низка магічних операцій мала й глибокі міфологічні зв'язки. Центральним ядром виступало "обмивання" насамперед *рук* (*долоней*) – саме руці властиве одне з людських почуттів, а саме – сприйняття дотиком. Баба-бранка, а за нею і породілля, були першими, чиї руки доторкнулися, відчули, "взяли" дитину (торкнутися можна лише того, хто реально існує – "свого"; чуже – недоторкане, недосяжне). Сповитуха та породілля були найтісніше причетними до дитини, як до істоти, що приходила з "іншого" світу. Участь обох жінок в обмиванні рук – кожної окремо або разом, означало, що і вони фактично "випали" з "цього" світу, якоюсь мірою стали "нелюдями", або "не зовсім" людьми. Про це свідчить, зокрема, навмисно підкреслена пасивність, аморфність учасниць цього акту. Адже він невипадково описується словами: "баба зливала матері на руки і вмивала їх", "баба ллє на руки матері, витирає полотенцем", "повитуха обливає породілі обличчя й руки"[40]. До того ж, баба брала на себе одну з головних функцій – ритуально абсорбувати негативну силу крові. Засобом магічного очищення виступала вода (свята, "чиста", із додаванням трав тощо, але в жодному разі – не брудна). Проте слід враховувати, що тут специфічно перепліталася віра в лікувальну й одночасно – оберігову дію води – давалися взнаки давні релігійно-магічні уявлення про злих духів, які особливо небезпечні для людини у пограничному стані.

У термінах ґендерної ідеології народження дитини – дійство, у якому жінка приймала участь на як на рівні тілесності, так і ритуалу, беззастережно асоціювалося зі смертю. Категорії народження і смерті були тотожними, до того ж сприймалися як пограничні, "переходові" події, внаслідок яких відбувалося зрушення рівноваги універсуму. Як вже зазначалося, породілля всілякими приписами була відокремлена від громади від 2 до 6 тижнів – протягом цього часу, казали, "не закривається її могила"[41]; нагадаю також традиційні для поминання померлих дні – третини, дев'ять день, сороковини. Фактично у ці ж терміни виконувався і обряд "зливок". Головні учасниці дійства народин – і повитуха, і породілля змивали те, що вказувало на їхню приналежність нелюдському, робився перший крок у серії актів, направлених на повернення їх до світу людей[42]. Обряд "зливання" був покликаний відновити порядок речей. Мотив "провини" та "покарання-каяття" у стані " переходу" також був одним із механізмів повернення із інвертованого стану.

Фігура, яка стоїть у повний зріст і тримає зігнуті у ліктях руки, підняті догори до рівня голови і трохи розведені в бік, із розкритими долонями, відома як поза "Оранта" (букв. – "та, що молиться")[43]. Поява такого образу у контексті викладеного вище матеріалу видається невипадковою: чи не йдеться тут (принаймні, на генетичному рівні) про контакт на межі світів, взаємний дотик, спілкування з предками, отримання від них магічної сили і ритуальної допомоги, який ставав можливим у ці "глухи часи"? На "виході" з них на бабу чекала спокутувальна жертва – хліб і полотно.

Як бачимо, ідея "бруду" була стриженем родин як обрядової структури: категорії чистота/нечистота відображали співвідношення між порядком і безладом, буттям – і небуттям, формою – і втратою форми, і в кінцевому підсумку – життям – і смертю. Саме баба-повитуха, що в обряді "зливок" виступала головною учасницею, й одночасно – розпорядницею, своїми діями була покликана упорядкувати середовище, відновити гармонію, і в кінцевому підсумку – оновити світ.

---

[1] Так, згідно з даними, зібраними під егідою міжнародної організації з культурної антропології, мета якої є кроскультурні дослідження людської поведінки (вона відома під назвою The Human Relations Area Files (HRAF) – дет. див.: http://www.yale.edu/hraf/), у 159 із 300 культур чоловікам дозволялося бути присутніми під час пологів; у 86 це суворо заборонялося. Мотивування цієї заборони відзначається своєю стійкістю – пологи є нечистими, "брудними", а отже небезпечними для чоловіків. – Див.: Trevathan R. W. Human birth. – New York, 1987 – P. 114.

[2] Наведемо деякі відомості з родильної обрядовості циган. Допомогу при пологах жінкам надавали або родички, або сповитухи–не-циганки. Побутувало стійке уявлення про нечистоту й самої баби, і речей, безпосередньо пов'язаних із пологами, і тих, до яких торкалися під час пологів. Усі вони невдовзі знищувались. У циган-ловарів винятком було взуття, яке дозволялося носити ще протягом 40 днів, після чого воно спалювалося. Сприймались як нечисті й ті, хто контактував із породіллею. Сама ж вона не мала права їсти зі спільного посуду. Для її очищення запроваджувалося обмивання водою усього тіла. Баба ж залишалася в уявленні циган нечистою назавжди, і контакти з нею надалі обмежувалися до мінімуму. – Див.: Зіневич Н. Родильна обрядовість циган України // Буковинський історико-етнографічний вісник. – Чернівці, 2001. – Вип. 3. – С. 30 – 32.

[3] Ці два останніх пункти більш притаманні російській традиції – пор.: у росіян жінки народжували в лазні; церква вимагала негайного хрещення немовля, аж до заборони годувати нехрещену дитину груддю; так само як в українців не існувало приписів щодо заборони відвідувати церкву протягом 12–20 днів тим, хто був присутнім на пологах.

[4] Левин И. Двоеверие и народная религия в истории России. – М., 2004. – С. 66 – 67.

[5] Див.: Гаврилюк Н. К. Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев). – К, 1981.– С.98 – 102.

[6] Гаврилюк Н. К. Київськополіський варіант традиційної сімейної обрядовості на фоні суміжних територій // Київське Полісся (етнолінгвістичне дослідження). – К., 1989. – С. 27 – 28.

[7] Попов Г. Русская народно-бытовая медицина: По материалам этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева. – СПб., 1903. – С. 341.

[8] Рукописні фонди Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського (далі – ІМФЕ). – Ф. 14–5. – Од. зб. 449. – Зошит №4. – Арк. 8. Запис Н. Гаврилюк (1975 р.) у с. Царівка Радомишльського р-ну Житомирської обл. від Андрієвської Олександри Олексієвни, 1906 р.н.

[9] ІМФЕ. – Ф. 1–дод. – Од. зб. 270. – Арк. 33. Запис Л. Шевченко (1926 р.) у с. Жукин Вишгородського р-ну Київської обл.; б/інф.

[10] Див.: ІМФЕ. – Ф. 14–5. – Од. зб. 449. – Зошит №5. – Арк. 49: "Через тиждень після народин, як баба має до когось йти, то йде до роділі, "змиває на руки". Тоді роділя має право з хати вийти, а баба може брати іншу дитину". Запис Н. Гаврилюк у с. Комарів Вінницького р-ну Вінницької обл. від. Корчинської Олени Сергіївни, 1892 р.н

[11] ІМФЕ. – Ф. 1–дод. – Од. зб. 270. – Арк. 31. Запис Л. Шевченко (1926 р.) у с. Христинівка Народицького р-ну Житомирської обл. від Оксани Вінниченко.

[12] Грицак Є. Дитина в українських народних повір'ях і в народному лічництві // Неопалима купина. – 1995. – №3 – 4. – С. 84.

[13] ІМФЕ. – Ф. 14–5. – Од. зб. 448. – Зошит №1. – Арк. 69. Запис Н. Гаврилюк у с. Рими Ічнянського р-ну Чернігівської обл. від Дідик Оксани Іванівни, 1896 р.н.

[14] Там само. – Од. зб. 449. – Зошит №5. – Арк. 3. Запис Н. Гаврилюк (1975 р.) у с. Капустин Старо-Костянтинівського р-ну Хмельницької обл. від Мартенюк Ксенії Каленіковни, 1903 р.н.

[15] Там само. – Зошит №4. – Арк. 82. Запис Н. Гаврилюк (1975 р.) у с. Тараканів Дубненського р-ну Рівненської обл. від Панасюк Ольги Кіндратіївни, 1914 р.н.

[16] Там само. – Од. зб. 448. – Зошит №2. – Арк. 55, 52. Запис Н. Гаврилюк у с. Гребені Кагарлицького р-ну Київської обл. від Грицаєнко Уляни Яківни, 1896 р.н.; с. Межиріч Канівського р-ну Черкаської обл. від Сіленко Насті Федорівни, 1904 р.н.;

[17] Там само. – Арк. 76. Запис Н. Гаврилюк у с. Розаїївка Білоцерківського р-ну Київськ обл. від Удзенко Килини, 1906 р.

[18] Запис автора у с. Фурманка Уманського р-ну Черкаської обл. (2000 р.) від Ковальчук Олександри Олександрівни, 1918 р.н.

[19] Фонди Центру захисту культурної спадщини від надзвичайних ситуацій МНС України (далі – Фонди ЦЗКСНС). – АУДІОКАСЕТА: вх. № Боряк – 6–06, СТОРОНА Б, с. Вежиця, Рокитнівський р–н Рівненської обл. від Чмуневич Марії Григорівни, 1940 р.н.

[20] Там само. – АУДІОКАСЕТА: вх. № Боряк – 8–06, СТОРОНА А, с. Старе Село, Рокитнівський р-н Рівненської обл. від Яскевич Анастасії Миколаївни, 1931 р.н., Павлович Зінаїди Миколаївни, 1928 р.н

[21] Там само. – АУДІОКАСЕТА: вх. № Боряк – 10–06, СТОРОНА Б, с. Борове, Рокитнівський р–н Рівненської обл. від Кисерець Марії Миронівни, 1923 р.н.

[22] Запис автора у с. Потіївка Радомишльського р-ну Житомирської обл. (2003 р.) від Коцюбинської Ольги Максимівни, 1926 р. н.

[23] Фонди ЦЗКСНС. – АУДІОКАСЕТА: вх. № Боряк – 8–06, СТОРОНА А, с. Старе Село, Рокитнівський р–н Рівненської обл. від Яскевич Анастасії Миколаївни, 1931 р.н.

[24] Див.: Онищук А. З народного життя гуцулів // Матеріали до української етнології. – 1912. – Т. 15. – С. 100.

[25] Кабакова Г. И. Антропология женского тела в славянской традиции. – М., 2001. – С. 115.

[26] ІМФЕ. – Ф. 1– дод. – Од. зб. 270. – Арк. 44. Запис Л. Шевченко (1925) у с. Тхорин Овруцького р-ну Житомирської обл. від бабусі Яковихи.

[27] Там само. – Арк. 52. Запис Л. Шевченко (1925) у с. Виступовичі Овруцького р-ну Житомирської обл. від Прицені Кулини.

[28] Боряк О. Звичай "нести бабі пироги" як релікт обряду жертвоприношення // Буковинський історико-етнографічний вісник. – Чернівці. – 2001. – Вип. 3. – С. 8 – 10.

[29] ІМФЕ. – Ф. 14–5. – Од. зб. 448. – Зошит №2. – Арк. 44. Запис Н. Гаврилюк у с. Саварка Богуславського р-ну, Київської обл. від Старченко Явдохи Карпівни, 1900 р.

[30] Там само. – Арк. 150. Запис Н. Гаврилюк у с. Мар'ївка Баштанського р-ну Миколаївської обл. від Марченко Антоніни Костянтинівни, 1907 р.н.

[31] Фонди ЦЗКСНС. – Аудіокасета: вх. № Боряк – 5–06, Сторона А, с. Березне, Рокитнівський р-н Рівненської обл. від Баланович Ганни Михайлівни, 1929 р.н.

[32] Шишацкий-Иллич А. Местечко Олишевка. – Чернигов, 1854. – С. 176–178; Савченко Ф. Родини, хрестини, похрестини (невидана запись 1854 р. Опанаса Марковича) // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – 1926. – Вип. 1–2. – С. 79; Малинка А. Родины и крестины (материалы, собранные в м. Мрине, Нежинского уезда). – К., 1898. – С. 14; Милорадович В. П. Сборник малорусских песен Лубенского уезда Полтавской губернии // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Х., 1897. – Т. 10. – С. 25.

[33] Иванов П. Этнографические материалы, собранные в Купянском уезде Харьковской губернии // Этнографическое обозрение. – 1897. – №1. – С. 30.

[34] Показово, що у Вірменії, в с. Миколаївка, заснованому 1857 р. пересенцями з Полтавської губ., ще й досі зберіглася пам'ять про розгорнутий сценарій взаємного очищення: "...перед тим повитуха давала породіллі з'їсти конопляне сім'я, щоби в неї було більше молока і молилася: "Господи, благослови родильницю в путь Господній", – а далі зливала собі на руки, зігнуті в ліктях, а породілля, стоячи на вінику, збирала її в свої долоні й тричі пила". – Див.: Долженко И. В. Родильные обряды и обычаи русских крестьян Восточной Армении (начало XX в.) // Обычаи и обряды, связанные с рождением ребенка / Отв. ред. Ю. Б. Симченко и др. – М., 1995. – С. 70.

[35] ІМФЕ. – Ф. 14–5. – Од. зб. 448. – Зошит 2. – Арк. 39. Запис Н. Гаврилюк у с. Шевченкове Звенигородського р-ну Черкаської обл. від Маломуж Марії Іванівни, 1898 р.н.; Запис Л. Артюх (1977 р.) у с. Леб'яже Чугуевского р-ну Харьківской обл.

[36] Шекерик-Доників П. Родини і хрестини на Гуцульщині // Матеріали до української етнольогії. – Львів, 1918. – Т. XVIII. – С. 112.

[37] Шухевич В. Гуцульщина. Ч.III // Матеріали до українсько-руської етнольогії. – 1902. – Т. V. – С. 4.

[38] ІМФЕ. – Ф. 1 – дод. – Од. зб. 270. – Арк. 37. Запис Л. Шевченко (1926) в с. Корогод Чорнобильського р-ну Київської обл. від Марії Кириченко.

[39] Там само. – Ф. 14–5. – Од. зб. 448. – Зошит 2. – Арк. 67. Запис Н. Гаврилюк у с. Розаїївка Білоцерківського р-ну Київської обл. від Удзенко Килини, 1906 р.

[40] Там само. – Ф. 14–5. – Од. зб. 448. – Зошит 2. – Арк. 19, 151. Запис Н. Гаврилюк у с. Стара Осота Олександрівського р-ну Кіровоградської обл. від Пономар Марини Карпівни, 1897 р.н.; с Нижні Торгаї Нижньосірогозького р-ну Херсонської обл. від Байденко Хавронії Гордіївни, 1900 р.н. Пор. відомості, записані на Чернігівщині: на хрестинах "батюшці дають хліб, баба подає хустку, і йому треба руки втерти". – ІМФЕ. – Ф. 14–5. – Од. зб. 449. – Зошит 2. – Арк. 23.

[41] Запис автора (2001 р.) від переселенки з с. Луб'янка Чорнобильського р-ну Київської обл. Бувера Катерини Степанівни, 1927 р, н.

[42] Див. також: Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. – Спб., 1993. – С. 43.

[43] Відтак нагадаю про мозаїчне зображення Богородиці-Оранти у Софії Київській (XI ст.), так само як і про одну із найдавніших ікон – "Велику Панагію" (відома також під назвою "Ярославська Оранта"), яка датується XII ст. і, за переказами, написана преподобним Аліпієм, монахом Печерського монастиря в Києві.

В статье анализируются полевые и литературные сведения об обряде ритуального очищения (так называемые "злывки"), который осуществлялся бабой-повитухой и роженицей после рождения ребенка. Идея "нечистоты" была ключевой для родин как обрядовой структуры. Это был ключевой момент в возвращении их из лиминального состояния, в то же время – восстановления равновесия и гармонии микрокосмоса.

Ключевые слова: *обряд "злывки", очищение рук, вода, баба-повитуха, роженица, родины, крестины, вывод, рождение, похороны, мотив вины, лиминальный статус, хлеб, пироги, полотно, жертва.*

The author analyzes fieldwork and literary evidences about a tradition of ritual purification (so called zlyvky – pouring) that was made over a midwife and a lying-in woman. An idea of "pollution" (brud) is considered to be central of the ritual of delivering a baby as a structure. A midwife was the main participant and master of the ceremony. The author investigates ritual's terms, forms of implementation and main attributes. The midwife was not only absorbing blood and purified a lying-in women through "zlyvky". She also returned women from a liminal position and simultaneously restored balance and harmony of microcosm.

Key words: *a ritual of purification after a childbirth (zlyvky), washing of hands, water, the midwife, lying-in woman, birthday party (rodyny), christening party, church purification, birth rites, funeral rites, the motive of guilty, liminal person, bread, dumplings, linen, sacrifice.*

Оксана КОСМІНА
Київ

СОЦІАЛЬНА СИМВОЛІКА УКРАЇНСЬКОГО ТРАДИЦІЙНОГО ВБРАННЯ

Соціально-престижний елемент вбрання вищих верств українського суспільства XIV – XVIII ст. трансформується в наступний період у стійкий етнічний регіональний символ. Виникнення вишивки в сільському вбранні має своїм початком імітаційну техніку передачі дорогих імпортних тканин. Одяг вищих верств населення став зразком для наслідування нижчими соціальними верствами. Значення соціального маркеру іноетнічних текстильних виробів нівелювалося з проникненням їх в селянське середовище. В силу своєї раритетності традиційний костюм на початку XXI століття набуває високої соціальної символічності.

Ключові слова: *костюм, соціальний символ, етнічний символ, вишивка, текстиль, мода.*

Відомо, що знакові функції вбрання охоплюють етнічні, регіональні, статево-вікові, соціальні, конфесійні, ритуально-обрядові та інші характеристики. В залежності від контексту конкретної ситуації та чи інша знакова функція (або декілька функцій) набуває пріоритетного звучання.

В цій науковій розвідці нас будуть цікавити саме соціальні ознаки костюму, бо вони, як правило, залишаються поза увагою дослідників. Розгляд одягу з погляду соціальної символіки дає можливість простежити формування інших символічно-значимих функцій. Досить часто етнічна або регіональна символіка українського традиційного вбрання, яка датується кінцем XIX – початком XX ст., має свої першоджерела саме у соціальній. Відомі випадки, коли соціально-престижний елемент вбрання протягом століть трансформується в стійкий етнічний регіональний символ.

Прикладом може служити використання вишивки у народному вбранні. На нашу думку, зразки вишивок кінця XIX – початку XX ст. у сільському костюмі сформувалися не раніше середини XVIII ст., але мають свої престижно-соціальні витоки з X – XI ст., коли гаптування було досить поширене серед феодальної знаті.

Про гаптування згадується у літописах при переліку князівських дарів церкві. Так, під 1288 р. літописець зазначає: "Завѣсы золотомъ шиты", "плапцы оксамытны шиты золотомъ и женчугомъ", "индитья золотом шиты вся"[1]. Описуючи вторгнення ворогів у 1146 р., він з жалем згадує про загибле гаптування: "индитьбъ" і "платы служебные и все шито золотомъ"[2], а під 1183 р.[3] з приводу пожежі у Владимирі-Суздальському пише, що згоріло "бещисла порть шитихь золотомь и женчугомь, яже вѣшали на праздникь вь двѣ верви оть Золотыхъ вороть до Богородицѣ, а оть Богородицѣ до Владыщныхъ сѣней во двѣ же верви чюднихъ"[4].

Престижність вишивок у майстернях князівської знаті та монастирях спонукала жінок і з бідних верств населення до цього роду діяльності. Принципова відмінність була в тому, що смерди використовували для вишивки домоткані матеріали. На території України знайдено лише декілька вишивок на домотканому матеріалі. Наприклад, фрагмент вишитого рушника, в який був загорнутий скарб, що його було знайдено в 1876 р. в садибі на Вознесенському узвозі в Києві[5], та шматок полотняної тканини, з "вишитим білими й кольоровими нитками хрещатим візерунком"[6] зі скарбу, знайденого в 1903 р. в садибі Михайлівського Золотоверхого монастиря.

Гаптуванням оздоблювався як чоловічий, так і жіночий одяг феодальної знаті. Наявність гаптування на опліччях чоловічого одягу було ознакою приналежності до вищого соціального стану. Князь Ярослав Всеволодович напередодні Липецької битви говорив: "Аще й златомь шиты оплечье будет – убий"[7].

© Оксана Косміна

Опис жіночого поховання, виявленого в Чернігові[8] біля фундаменту церкви св. Михаїла (XII ст.), дало дослідникам підстави говорити про близькість одягу цього поховання до парадного одягу родини Ярослава на фресці Київської Софії, прикрашеного дорогоцінними нашивками. З цього опису довідуємося, що на грудях були "залишки шовкової тканини, затканої золотом, оздобленої вузьким позументом з прикрасами з дрібних металевих бляшок, в деяких з них вставлені зелені і жовті скельця". На подолі теж були прикраси із бляшок. "Металеві бляшки мають форму хрестів, сердечків з вставками жовтого і зеленого скла, кружечків, квадратиків, трикутників, півкругів з вставками і без вставок маленьких і великих опуклих сердоліків". При просіюванні землі знайдено ще дві перлини. В тайнику Десятинної церкви було знайдено фрагменти тканини теж з нашитими бляшками та перлами.

Розташування вишивки на сільських сорочках XIX – початку XX ст. (на пазусі, рукавах, подолі) має свої початки як імітаційна техніка передачі вишивкою дорогих імпортованих привізних тканин, оздоблення цих тканин дорогоцінним камінням, металевими бляшками або ж гаптування золотом.

Ще одним потужним поштовхом у розповсюдженні вишивки у сільському народному одязі були поміщицькі майстерні кінця XVIII – початку XIX ст., в яких жінки-кріпачки вишивали побутові речі для повсякденного побуту панів. Окрім постільної білизни, скатертин та інтер'єрних тканин, вишивались і певні види одягу: головні убори (чіпці), нижня білизна, сорочки. Відомі майстерні Гудима-Левковича в селі Григорівка на Київщині, Тарновських у селі Качанівці на Чернігівщині, в селах Клембівка, Яланець на Поділлі, Бурімка, Долина на Полтавщині[9]. Не дивно, що саме на Київщині, Полтавщині, Чернігівщині характерною ознакою сорочок кінця XIX ст. є вишивка білим по білому з різноманітними техніками виколювання та вирізування, які створюють ефект мережива. Безумовно, локалізація вишивки білим по білому в тому чи іншому районі України потребує окремого дослідження. Приміром, на Покутті у Снятинському районі також розповсюджена вишивка білим по білому. Хоча більш характерною (з точки зору регіональної символіки) колористикою вишивки сорочок Покуття є червоно-бордова гама.

Детальні описи майна поміщиків дають нам уявлення про кількість вишитих речей у чоловічому і жіночому гардеробі кінця XVIII – початку XIX ст. Так, практично у кожному описі майна фігурують шиті заполоччю скатертини, постіль, вишита шовком і золотом, чепці, гаптовані по оксамиту, а також згадуються рукавиці та оксамитові черевики, гаптовані золотом[10]. Архівні письмові джерела дають нам підставу стверджувати, що сорочки вищих верств населення XVI – XVIII ст. вишивалися шовком, золотом та сріблом: "рубашекь золотомъ шитыхъ пять; да пять рубахъ золотомъ и серебромъ шитыхъ, да разной еще работы две рубашки"[11]. У скарзі, датованій 1584 р., подається перелік пограбованого майна боярина Голевича, де серед іншого згадується шість жіночих "кошуль коленскихь, из шолком вышиваных"[12]. Скарга 1583 р. шляхтянки Тетяни Вороніної подає відомості про пограбоване майно: "кошулек коленских шитых шолком четыре"[13]. В переліку жіночого вбрання кінця XVI ст. значиться: "кошулек перлами сажаная с фереты золотыми", "кошулек черним шелком шитих" "кошулек золотних шитих три"[14].

На жаль, відомі нам архівні джерела не фіксують хоча б якої-небудь вишивки на селянських сорочках. Тому ми можемо лише зробити припущення, що сорочки кінця XIX – початку XX ст. села Клембівка (Поділля), гаптовані на "бомбаку" (тонкому полотні) золотими і срібними ниткам, мали за взірці вишивку вищих верств населення.

Розглядаючи соціальну символіку в народному одязі, дослідники згадують і про коштовні, куповані тканини, які частково входили і в селянський побут.

Величезна кількість іноземних товарів, які привозились на ринки України, впливали на формування побуту всіх соціальних верств населення. Звичайно, купувати іноземний крам могли лише заможні люди. Одяг вищих верств населення, міщан, козацтва був свого роду "зразком" для наслідування, імітації нижчими соціальними верствами. Хочеться приєднатися до думки Івана Дзюби про те, що "визначати українську культуру минулого як орієнтовану лише на селянство і лиш його світоглядом позначену – зовсім неправильно. Були цілі історичні періоди, коли вона виступала переважно як міська. Романтичний "селоцентризм" XIX століття поряд з глибоким демократизмом, соціальним альтруїзмом, щирим людинолюбством обмежував життєвий діапазон, консервував світоглядну основу, стримував ідейні та стильові

шукання"[15]. Саме міська культура з XV до XVIII ст. була тогочасним символом культури української.

Використання окремих видів імпортних тканин сприяло виникненню назв-символів окремих соціальних груп українського суспільства: "кармазинниками" називали рядових козаків, а червона "китайка" стала асоціативним символом козацької старшини. Протиставляння свити жупану як панському вбранню зафіксовано у поговірці "Не з добра пан одів жупан – бо в нього свити кать має!"

Цікавим є також той факт, що назва декору або тканини, з якої виготовлявся той чи інший елемент одягу, ставала безпосередньою номінацією цього елементу. Приміром, червоний жупан отримав назву "брузумент" від того, що обшивався брузументами – гаптованою сріблом тясьмою; "лудан" – каптан з лудану – різновиду блискучої тканини, типу камки[16]; "байбарак" – кожух, покритий байберейкою, – шовковою тканиною, витканою з крученого шовку із золотим, срібним візерунком або гладкою; "габа" – опанча з габи – білого сукна; "біляк" – кожух, критий білою габою; "каламайка" – одяг з каламайки – смугастої вовняної тканини; "камка" – жіночий головний убір з камки – шовкової візерункової тканини тощо.

На початку XX ст. окремі вироби з імпортованих текстильних виробів на рівні етнічної ідентифікації усвідомлювалися вже як невід'ємна частина народного традиційного українського вбрання і позиціонувалися як суто національне вбрання: шовкові "слуцькі" пояси, стрічки, вишиті шалі, парчеві очіпки та запаски, керсетки, "юпки" і т.п. Ностальгічно звучить твердження Бориса Познанського, що "Вряд ли теперь (кінець XIX – початок XX ст. – О.К.) можно увидеть в Белой Церкви Киевской губернии молодиц, одетых в темносинего сукна жупан с парчевым широким, отложным в виде перелина воротником, с такими же парчевыми отворотами на груди, обшлагами и с галунами на боковых стачках талии и начала сборов, в парчевом под намиткою очипке и червоных чоботах"[17].

Іноземні текстильні вироби, які використовувалися для виготовлення міщанського вбрання XVI – XVIII ст.[18] з проникненням в наступні часи у селянське середовище й адаптацією в ньому нівелювали своє значення соціального маркеру. Значно трансформовані різноманітними імітаційними техніками, вони стали усвідомлюватись наприкінці XIX – на початку XX ст. вже як "свої, традиційно українські".

Окрім таких очевидних чинників, як текстиль або вишивка, не останню роль серед соціальних символів мав і крій одягу. Особливо це стосується верхнього вбрання. Традиційно верхній одяг ділиться на три види – драпірований, накладний та розпашний[19], але цей поділ бере за класифікаційну ознаку спосіб носіння, а не конструктивні особливості одягу.

Основними видами крою верхнього одягу українців XVIII – XIX ст., на нашу думку, є прямолінійний та криволінійний і їх переходові види. Під прямолінійним розуміється крій деталей у вигляді прямолінійних частин і з'єднання їх у виробі (рукава до спинки та переду, крій спинки виробу, рукавів, коміра тощо) незалежно до характеру фігури. Криволінійний крій передбачає викройку деталей відповідно до фігури по кривим лініям. Це надає виробу більшого прилягання до фігури і підкреслює її. Така класифікація фіксує як архаїчні прямолінійні види крою одягу, так і новітні, які характеризуються формами криволінійного крою.

Відповідно до запропонованої нами класифікації крою верхнє вбрання українців поділяється на два типи: правобережний та лівобережний. Для верхнього одягу Правобережжя більш характерним є прямолінійний крій, а для Лівобережжя – криволінійний. Разом з тим, обидва ці типи мають безліч переходових форм. Така типологічна відмінність у крої верхнього вбрання обумовлена значною мірою тим, що українці Правобережжя зберігали впродовж тривалого часу архаїчні типи крою, на відміну від українців Лівобережжя, які більш активно сприймали професійні міські впливи. При цьому міський європейський тип крою характерний був для одягу представників більш заможних верств українського суспільства (шляхти, чиновників, військових, духовенства, міщан)[20]. Як правило, вбрання представників цих соціальних прошарків виконувались на основі складних (криволінійних) типів крою професійними кравцями за індивідуальними замовленнями або ж купувалися в якості вже готових виробів на ярмарках.

Предметна різноманітність верхнього вбрання XVIII – XIX ст. представлена жупанами, каптанами, кунтушами, свитами, чемерками, "юпками з рукавами", літниками, сукманами, кожу-

хами. Крім предметів верхнього одягу, складністю крою характеризувалися також головні убори та взуття.

Відмінність правобережного типу вбрання від лівобережного була в тому, що на Правобережжі частіше використовувалися різноманітні дрібні складки – так звані "ряси", які кроїлися по прямій на відміну від Лівобережжя, де використовувалися кроєні по косій вставні клинці у вигляді складок-бантовок, так звані "вуси".

Як правило, плечові вироби (юпки з рукавами, свитки, кофти та ін.) з підкроєними вставками "вусами" шилися з фабричних тканин, що, в свою чергу, давало можливість виконувати більш делікатні дрібні складки, які було важко виконати з грубіших за текстурою доморобних тканин. Купівля готових виробів була доступна не всім і виявляла економічну спроможність покупця, його соціальний стан. Аналогічна ситуація була у використанні купованих тканин як для пошиття верхнього вбрання, так і інших елементів – головних уборів, фартухів, карманів-сумочок.

Крім того, вибір тканин, які використовувалися для пошиття вбрання, свідчили про регіональну його специфіку та міжетнічні контакти. Так, на західних землях України простежується вплив поляків, словаків, угорців, румунів, а на східних – росіян. Ці іноетнічні впливи накладались на загальну тенденцію запозичення сільським населенням елементів містечкового і міського костюму. Такі інновації спускалися на рівень села завдяки заможнішим представникам сільської громади. Як справедливо відзначив Фернан Бродель, "немає багатства – немає свободи вибору, немає можливості змін. Ігнорувати моду – доля бідноти"[21].

На початку XXI ст. ситуація з соціальною знаковістю вбрання змінюється на діаметрально протилежну. Те, що у кінці XIX – початку XX ст. вважалось ознакою "селянства" (доморобні тканини, використання природних фарбників, вишивка, використання відкритих (чистих) кольорів, традиційне вбрання в якості весільного або святкового), на початку XXI ст. здобуло високе соціально-престижне звучання. Традиційне вбрання або його окремі елементи (вишита сорочка, прикраси) сьогодні стали досить коштовними раритетними предметами колекціонування фахівцями – професіоналами та аматорами – представниками національно свідомої еліти суспільства. Автентичний національний костюм змінив свій соціальний статус "сільськості" на елітарність. Одним із суттєвих чинників, що вплинув на виникнення такого феномену, є часова його віддаленість від сьогодення у сто – сто п'ятдесят років. Одяг, за справедливим висновком англійського дослідника історії костюму Джеймса Лейвера, на відстані 150 років від часів його побутування, незалежно від характеру своєї досконалості, сприймається як прекрасний і тому набуває високого соціального статусу[22].

Сучасна культура, на відміну від культури традиційного суспільства, характеризується радикальним запереченням "дистанції" як у соціальних відносинах, так і у сфері культури, одним із маркерів якої є костюм. Життєвий досвід сьогодення має тенденцію до збільшення однотипності, а відтак і до уніфікованості в одязі. Зникають і попередні ієрархічні його градації на "високе" і "низьке", "сакральне" і "профанне"[23]. На їхнє місце приходять інші змістові навантаження. Одне з них – виокремлення своєї особистості з однотипного, уніфікованого монотонного щоденного побуту через використання елементів автентичного (на сьогодні це вже переважно антикварні речі) костюму. В силу своєї раритетності на сучасному етапі традиційний одяг дедалі набуває престижності, а звідси і високої соціальної символічності. Зокрема, в дні святкування 15-ї річниці незалежності України в Рівному було проведене "Свято вишиванки". Взяти участь у ньому могли лише ті, хто мав будь-який вишитий елемент вбрання чи аксесуар. Вишивка, яка в свій час була започаткована потребами вищих верств суспільства (X – XVIII ст.), з плином віків спустившись на рівень сільської культури (кінець XVIII – початок XX ст.), в наш час знову набуває соціально-символічного значення в якості елітарної, престижної, модної ознаки. Бажання змінити "сірість" одягового коду буднів на "яскравість" святкових раритетів спонукає мешканців сучасного урбаністичного середовища використовувати для цього "етнічні" вкраплення в свій "дрес-код".

Таким чином, динаміка соціальної символіки українського традиційного вбрання підвладна тим самим тенденціям, які характерні змінам моди, за якими вищі соціальні верстви намагаються за рахунок зовнішніх, яскраво відмінних ознак демонструвати свою відмінність від нижчих; останні ж, намагаючись досягнути більш високого статусу, опановують ці ознаки, присвоюючи їх; тоді представники вищих соціальних верств змушені вводити нові відмінні

ознаки свого вищого статусу[24]. Сучасна мода використовує і репрезентує цілий спектр елементів, притаманних в минулому традиційному українському вбранню кінця XIX – початку XX ст., яке вийшло з повсякденного ужитку і сприймається вищими соціальними верствами українського суспільства раритетною коштовністю.

---

[1] Полное собрание русских летописей (далі ПСРЛ). – Т. II. – Вып.3. – СПб., 1843. – С. 223.

[2] ПСРЛ. – Т. II. – Вып. 3. – СПб., 1843. – С. 27.

[3] Там само. – С. 127.

[4] Русские древности в памятниках искусства, изданные И.Толстым и Н. Кондаковым. – Вып. VI. – СПб., 1890. – С. 91.

[5] Беляшевский Н.Ф. Клады великокняжеской эпохи, найденные в Киеве // Киевская старина (далі – КС). – 1888. – Т. XXII. – С. 138; Беляшевский Н.Ф. Монетные клады Киевской губернии. – К., 1889. – С. 34.; Каргер М.К. Археологические исследования Древнего Киева. – К., 1950. – С. 198.

[6] Отчет Археологической Комиссии за 1903 год. – М., 1906. – С. 384.

[7] ПСРЛ. – Т. I. – Вып.3. – С. 459.

[8] Отчет о деятельности Черниговской ученой архивной комиссии за 1900 г. – Чернигов, 1910. – С. 11.

[9] Кара-Васильєва Т. Українська вишивка. Альбом. – К., 1993. – С.14.

[10] Галагановский фамильный архив Киевская Старина. – 1882. – Т.7. – №11. – Ноябрь. – С. 452 – 469; Бытовая малорусская обстановка въ документахъ XVII – XVШ ст.// КС. – 1887. – Т. XIX. – Октябрь. – С. 336 – 356.

[11] Востоков А. Приданое П.И. Шереметьевой // КС. – 1888. – Т.22. – Август, документы и известия.– С. 44.

[12] Актова книга Житомирського міського уряду кінця XVI ст. (1582–1588 рр.). – К., 1965. – С.105.

[13] Там само. – С.47.

[14] Архив Юго-Западной России, издаваемый Временной комиссией для разбора древних актов. – К., 1876. – Т.1. – Ч. VI. – С. 121.

[15] Дзюба І. Між культурою і політикою. – К., 1998. – С. 67.

[16] Савваитов П. Описание старинных царских утварей, одежд, оружия, ратных доспехов и конского прибора, извлеченное из рукописей архива московской оружейной палаты с объяснительным указателем Павла Савваитова. – СПб., 1865. – С.183.; Клейн В. Иноземные ткани бытовавшие в России до XVIII в., и их терминология. – М., 1925. – С. 50.

[17] Познанский Б. Одежда малороссов // Труды XII Археологического съезда. – М., 1905. – Т.3. – С.184.

[18] Косміна О. Іноетнічні запозичення та їх вплив на формування одягу українських міщан // Народна творчість та етнографія. – 2005. – № 5. – С. 80 – 88.

[19] Киреева Е.В. История костюма. Европейский костюм от античности до XX века. – М., 1976. – С.6; Пармон Ф.М. Композиция костюма. Одежда, обувь, аксессуары. – М., 1997. – С. 299. Ніколаєва Т. Історія українського костюма. – К., 1998. – С. 20 – 21.

[20] Яковенко Н.М. Українська шляхта з кінця XIV до середини XVII ст. (Волинь і Центральна Україна). – К., 1993. – С. 241 – 257.

[21] Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV – XVIII вв. – Т.1. Структуры повседневности: возможное и невозможное. – М., 1986. – С. 335.

[22] Laver J. Taste and fashion. From the French revolution to the present day. – L., 1946. – P. 202.

[23] Манхейм К. Избранное: Социология культуры=Essays on the Sociology of Culture/ K.Mannheim / Академия исследований культуры / Л.Ф. Вольфсон (пер.), А.В. Дранов (пер.). – М. – СПб., 2000. – С. 211.

[24] Зиммель Г. Психология моды (Социологический этюд) // Научное обозрение. – 1901. – № 5. – С. 46 – 48.

Социально-престижный элемент одежды высших слоев украинского общества XIV – XVIII вв. трансформируется в последующем в стойкий этнический региональный символ. Возникновение вышивки в сельской одежде имеет свои истоки в имитационной технике передачи импортных дорогих тканей. Одежда высших слоев общества служила образцом для подражания низшими социальными слоями. Значение социального маркера иноэтнических текстильных изделий нивелировалось с проникновением их в сельскую среду.

Ключевые слова: *костюм, социальный символ, этнический символ, вышивка, текстиль, мода.*

The social-prestigious element of clothes of supreme layers of the Ukrainian society of 14–18 centuries is transformed in the subsequent to a proof ethnic regional symbol. Occurrence of an embroidery in rural clothes has the sources in imitating technique of transfer of import expensive fabrics. The clothes of the supreme layers of a society served as a sample for imitation by the lowest social layers. Value of a social marker import textile products was leveled with their penetration into the rural environment. By virtue of the curiosity the traditional suit in the beginning of 21 centuries gets high social symbolical character.

Key words*:suit, social symbol, ethnic symbol, embroidery, textiles, fashion.*

Ірина ПОНОМАРЬОВА
Маріуполь

ОСОБЛИВОСТІ СІЛЬСЬКИХ ПОСЕЛЕНЬ ГРЕКІВ ПРИАЗОВ'Я

В статті, в основі якої – польові етнографічні матеріали автора, зроблено аналіз особливостей грецьких населених пунктів. При цьому широко використовується термінологія греків- еллінофонів (румеїв) та греків-тюркофонів (урумів).

***Ключові слова**: румеї, уруми, греки Приазов'я, поселення, еллінофони, тюркофони.*

Необхідність вивчення культурної спадщини народів України обумовлюється прискоренням змін традиційного існування етносу: побуту, духовної та матеріальної культури залежно від докорінних змін у суспільно-політичних та економічних відносинах, а іноді й до повного зникнення певних культурних традицій. Це стосується, зокрема, життєдіяльності грецького населення. Поселення маріупольських греків формувалися під впливом історичних, географічних, соціально-економічних та культурно-побутових чинників.

Автор статті ставить собі за мету на основі, передусім, особистих польових етнографічних матеріалів, архівних документів та описів простежити етнічні особливості грецьких поселень.

Ця проблема ще не знайшла висвітлення у науковій літературі. Лише традиційне житло, але не поселення, було досліджено співробітником Інституту етнографії ім. Міклухо-Маклая АН СРСР О.Будіною, яка послуговувалася польовими матеріалами, зібраними у 1970-ті рр. у грецьких селах[1].

У 1779 – 1780 рр. кримські греки–християни заснували місто Маріуполь та 21 село, причому половину з них заселили румеї (еллінофони), а інші – уруми (тюркофони). Грецькі села у Приазов'ї розташовувалися на раніше незаселених місцях Катеринославської губернії. Основним критерієм вибору місця поселення був природний чинник. Загальною ознакою грецьких поселень була їх прив'язка до річок або моря. З другого боку, для свого житла греки–переселенці обирали кам'янистий ґрунт і тверді місця для випасу худоби у зв'язку з первинним заняттям греків – скотарством. Тому грецькі населені пункти практично не мали дерев протягом XIX – першої половини XX ст. Ось як описував грецькі поселення співробітник ММК П. Піневич "Особой красотой и привлекательностью греческие селения не отличаются, т.к. в большинстве своем лишены растительности и всюду в глаза бросаются желто–бурые глыбы известняка и гранитов, из коих во многих селах делают дома и ограды возле них"[2].

З кінця XVIII ст. і дотепер у Приазов'ї існує тип самобутніх грецьких селищ, заснованих уздовж берегів річок та Азовського моря. Місто Маріуполь – (Марйампол, Марйанпол Маріамполь, Маріанполь, Маріопул, Маріуполь, Марнупіль, Марнополье, Марнопілля, Шеєр) розташувалось на підвищенні між Азовським морем і річкою Кальміусом[3], а грецькі села – у долинах між горбами, ланцюжком один за одним, на відстані декількох кілометрів за течією річок. Так, на правобережжі р. Кальміуса греки-переселенці з Криму заснували села Бешев, В. Каракубу, Ласпі, Карань, Сартану, Чермалик; уздовж р. Вовчої – села Богатир, Улакли, Чембрек; уздовж річки Сухі Яли – село Константинополь; уздовж р. Мокрі Яли села Камара, Салгир Янісала, Керменчик; уздовж р. Мокра Волноваха – село Стила; уздовж р. Калца села Старий Крим, Чердакли, Мала Янісоль; поблизу р. Білосарайки село Мангуш; на побережжі Азовського моря – Ялта, Урзуф; у верхів'ях Дубової Балки – Георгіївку. Внаслідок міграції греків із Криму до Приазов'я відбулося і перенесення географічних назв на нові місця поселення, тому ми звернемо увагу на походження та етимологію топонімів грецьких сіл.

У ряду випадків народні терміни більш точно і наочно інформують про зміст природного явища. Грецькі населені пункти розташовувались у низинах балок та на кам'янистих схилах[4], і зберегли свої етнічні терміни. Назви балок – тарама (рум., урум.), джіранти (рум. М.Янісоль, Сартана), місарея (рум. М.Янісоль), курганів – оба (урум.), уба (рум. < грец. τούμπα – курган), назви хуторів збереглися тільки в усній традиції, тому важливо їх зафіксувати.

© Ірина Пономарьова

У другій половині XIX ст. почала проявлятися тенденція до виселення на хутори, коли заможні греки стали власниками відособлених земельних ділянок з садибою. На 1885 р. хутори – мєтох (рум. < грець. то μετόχι) , мєтохіс (урум. Карань), хутра (рум.), окрім Великоянісольської волості, були розповсюджені в усіх грецьких волостях. Поблизу с. М.Янісоль таких хуторів було понад десять. Пам'ятають їх за прізвищами господарів хутора: Гурджі ту хутра, Денис ту хутра, Джавлах ту хутра, Думбалка ту хутра, Ширас ту хутра[5].

Біля с. С. Керменчик був хутір Кцйбаш (урум. Керменчик < тур. köy – село; тур. baş – голова, пагорб) і донині цю місцевість називають вищеозначеним терміном, хоча хутір уже давно зруйнований. Треба відзначити, що найбільша кількість хуторів у вищезазначений період була заснована вихідцями з Малоянісольської, Сартанської та Ялтинської волостей[6].

У другій пол. XIX ст., з початком активних етнокультурних контактів з представниками інших народів регіону, в грецьких селищах почали висаджувати садки, які розташовувалися частіше в балках або на околицях. Наприклад, садки жителів с. Ласпа знаходились у балці – Аргін тарама (урум. Ласпа)[7], сади Аслан бахча (урум.), Балабан бахча (урум.) с. Старобешево та у с. Чердакли – Дужан Баха[8] (рум.) розташовувалися за селом. Були і шовковичні садки – дутлух (урум. Комар). До сьогодні збереглась народна назва "Шовковиця" – південно-східна околиця с. Старомлинівка, на березі річки, де на початку XX ст. росли тутові дерева – шовковиця. У наш час у цьому місці залишився тільки пляж з аналогічною назвою[9]. Інтенсивне озеленення грецьких сіл почалося лише у другій половині XX ст., коли з'явилися фруктові й декоративні дерева у приватних садках у межах кожного домогосподарства. У наш час практично кожне грецьке домогосподарство має фруктові дерева.

Зазвичай, низовини біля поселень використовувалися під пасовища – жайлав (урум. Керменчик < тюрк. yayla – пасовище в горах), отлав (урум. < тур. otluk – пасовище), тугай (рум.), тогай (урум. с. Карань, С. Крим), вожкзмутопу (рум. Сартана < грец. βοσκότοπος – пасовище), які були в усіх грецьких селах.

Грецькі поселення у Приазов'ї формувались відповідно до державних проектів. Плани м. Маріуполя та грецьких сіл, які відносяться до 1782 р., зберігаються у Державному архіві Автономної республіки Крим. Згідно із ними населені пункти мали квартальне планування[10]. На першому етапі заселення на нових землях греки селилися кварталами. Це пов'язане з тим, що у багатьох селах селились разом жителі різних кримських населених пунктів. Так було, наприклад, у с. В. Янісоль – Єнісала, який заснований представниками двох етнічних груп – греками-тюркофонами та еллінофонами. Переселенці із кримських сіл Салт-Єни – Сала (Салгирбаши-Єнисала), які вийшли із 85 дворів та села Ай-Ян, звідки вийшло – 222 особи із 25 дворів[11], почали будувати перші житла понад річкою Мокрі Яли у такій послідовності: три перші квартали нового села об'єднали єнісальців, потім будували свої хати айяноти, а далі на схід були квартали озенбашців[12].

Найчастіше квартали – мале, мєйлє (урум. Бешево < тур. mahalle – квартал, район) , маалє (урум. В.Янісоль, Ласпа, Керменчик), майлє (урум.Комар), йах (урум. Бешево, В.Янісоль, Карань), кцшє (урум. Богатир, Керменчик < тюрк. köşe – куток), махала (рум. М.Янісоль) позначалися цифрами, причому не тільки житлові споруди, а й адміністративні. Так у с. Старобешево будівля Управи називалася "сьомий квартал", а початкова школа у с. Сартана знаходилась у п'ятому кварталі[13]. Іноді квартали мали свої назви, наприклад у с. Улакли квартал, який знаходиться в низовинній частині населеного пункту, називається Аша майле (урум. нижній квартал). У селах дотепер збереглися назви кварталів, які пов'язані з іменами жителів цих населених пунктів. Наприклад, у с. Новобешево є квартал Запал, за прізвищем заможного жителя, який заснував і утримував у цьому кварталі школу. У кожному кварталі стежили за правопорядком квартальні урядники – чавуш (урум. В. Янісоль <тюрк. çavuş–військовий), малє ожаси (урум.), махаладъи (рум.) та вуличні урядники – сохахчи (урум. с. Богатир < тур. sokakçi – вуличний урядник), майлєжі (урум. В. Янісоль < тюрк. mahalleci – вуличний урядник).

Загалом необхідно підкреслити, що грецькі поселення з самого їх заснування мають чіткий план, при якому існує головна вулиця, і від неї відходять другорядні під прямим кутом. Дослідник поч. XX ст. В. Бабенко називає типовими с. Бешево, Каракуба, Сартана[14]. Тільки у 1930 – 1970–ті рр. у грецьких населених пунктах перейшли офіційно від квартальної фіксації до вуличної[15]. Центральні вулиці – страта (рум. Сартана), д'ромос (рум.Урзуф, Ялта < грец. ο δρόμος – вулиця), согах (урум. Мангуш), сохах (урум. Керменчик, рум.) у селищах часто

називали Великими вулицями – Бююк Сохах (урум. Комар. бююк < тур. büyük – великий; сохах < тур. sokak – вулиця.), Мега Сохах (рум. Чердакли). Були також Нижні вулиці – Кату Сохах (рум. Чердакли. Кату) та Верхні вулиці – Пану Сохах. У с. Урзуф первинний план поселення, із кварталами уздовж берегів (суч. вул. Берегова і Набережна), зберігся донині[16], а у с. Старобешево до сьогодні збереглась давня народна назва центральної вулиці – Бой тарлих (урум. бой – русло, тарлих – вуличка), тому що річку Кальміус, яка проходить у центрі населеного пункту, жителі називають Бой. Також збереглася назва найбільш старого кварталу – Оджахсиз чети (урум. оджах < тюрк. осак – відкрита піч без димаря; чет– край, околиця) і нової частини села Хамиш суат чети (урум. хамиш – очерет, суат – водопій), Харши йах (урум. харши – протилежний бік; йа – берег , квартал, куток села). У с. Сартана східний квартал називається – Купур (рум. міст).

Плани грецьких поселень мали і до сьогодні мають чітко визначену центральну забудову[17], де центр, здебільшого, у вигляді перехрестя – кцшє (урум. Богатир, Керменчик), ставро страта (рум.) головних вулиць, на яких знаходились церква – кілсія (рум. < грец. η εκκλησία – церква), кілсє, кільсє, т'ільсє, т'ісє, екілісє (урум. < тур. kilise – церква), управа, школа та інші громадські будинки. Так, у с. Стила збереглась назва кварталу – Клисияс махала (рум), де знаходилась церква. Центральну частину цього села мешканці називають – хору (рум. село від грец.) , а околичну – Шили махала (рум. в російському варіанті – Собачевка).

Прикладом квартального заселення є с. Урзуф, яке засноване на відстані 40 верст від Маріуполя[18], у гирлі річки Зеленої, яка впадає в Азовське море. Село Урзуф (Осозилташ) має прямолінійні вулиці по обидва боки Зеленої балки, яка є основною композиційною віссю. Така композиція села збереглася із часів первинної забудови. Село довгий час було поділено на чотири квартали, в кожному з яких поселилися вихідці з різних кримських сіл, і мешканці с. Урзуф дотепер пам'ятають, що в першому кварталі жили курусовити, у другому – карасовці, а у третьому – маджар'ьоти. Четвертий квартал виник на початку XX ст.[19]. Назва вулиць з'явилася тільки у 1970-ті рр.[20].

Більшість грецьких селищ до теперішнього часу діляться жителями на частини, у яких виділяються старі квартали і нові вулиці. Центральна частина, церква і деякі громадські споруди селищ, найчастіше, зберігають старі назви, що передані жителями з покоління в покоління, ще з часів первинного переселення. Наприклад, с. М. Янісоль називали Барахлі-Енісала[21], Харахла (рум. харахлев – шукати)[22]. Село поділяли на квартали, які мали по дві назви: Анадольський квартал або Харахла (від центру села і до південно-західної околиці) . Південно-східна частина мала назву Чимрекський квартал або П'ятах, Чумрек, Джемрек (від центру і до південно-східної околиці). Назва Джемрек пов'язана з найменуванням кримського села, звідки прибули переселенці. Ця частина села найбільш давня, і деякий час своє село жителі називали Джемрек[23]. Район Піратку (від центру до північної околиці, де був радгосп ім. Володарського) до 1930-х рр. був дуже популярним. На території Піратку і Джап (рум., урум. – гора) проводилися у вихідні дні масові гуляння та перегони. Молодь також розважалась у місці Тугай, поряд із річкою Кальчик, де влаштовувалися змагання з плавання, та боротьби – куреш[24]. Слід зазначити, що такі місця для розваг були в усіх селах. Наприклад, у с. Стила таке місце має назву – Кунанеіс (рум. < грец. κούνια – гойдалки), а у с.Улакли – Курочи хош (урум. – місце для розваг).

Більшість селищ мають також і свої етнічні назви околиць – качамах (урум. < тур. kaçamak – схованка), йага (урум. Ласпа – край): у с. Керменчик – Бержа (урум.), с. Чердаклі – Камбу (рум. від грец. κάμπος – поле). У с. С. Керменчик на правому березі р. Мокрі Яли є квартал Бучіт (урум. бу < турец. bu – це, чіт – берег, околиця < тюрк. зіт – околиця, огорожа), де будувало свої хати негрецьке населення.

Дороги – йіз (урум. Бешево, Богатир), страта (урум., рум.) у грецьких населених пунктах також мають свої етнічні назви: дорога із с.Старобешево до м. Донецьк – Злут йол (урум.), Кашлагач страта, Керменчик страта, Шайтанка страта, Пручаник страта (рум.), Тайгани страта (рум. дорога із с. Сартана на Таганрог). На сьогодні росіяни та українці, які є мешканцями грецьких сіл, часто у спілкуванні використовують етнічні грецькі назви частин села та шляхів[25].

До початку XX ст. кожний сільський населений пункт мав усе необхідне для нормальної життєдіяльності його жителів. Наші дослідження грецьких поселень пояснюють, чому впродовж ніж століття греки вели досить замкнутий спосіб життя. Тобто, була створена зручна система як для вирішення матеріального забезпечення кожної сім'ї, так і для збереження

грецької етнічності загалом. У кожному грецькому селі була церква – кілсє (урум. Мангуш, Керменчик, Богатир, Улакли), кільсє, клісє (урум. Маріуполь), т'ільсє, т'ісє (урум. Карань, С.Крим), екілісє, еклісє, кілсія (рум.), крамниці – тьт'ан (урум. В.Янісоль), тьк'ан (урум), тьт'ан (урум.), тутянь (рум. Урзуф, Ялта), тутян (рум. В.Янісоль < тюрк. dükkan – крамниця), ткан (рум. М.Янісоль, Сартана, Чердакли), шинки – ічлен йєр (урум. С.Крим < тур. içmek – пити, yer– місце).

Ремісничі заклади, де працювали ремісники – зєнєйатчи (урум. < тур. zanaatçı – ремісник із металу) по кожі – кöнжü (урум.), чинбар, куркчу (урум. Комар) та ковалі – кувальсь (рум. Урзуф), сід'арась (рум. Ялта < грец. ο σιδεράς – коваль), кувалс, дємєрджіс (рум. М.Янісоль, Сартана), кувал (урум. Кеменчик, Ласпа) були майже повсюдно. Особливо було розвинуте ковальство – демиржилик (урум.). Були поширені олійниці, цегельні заводи – тула соба (урум. тур.< tuğla, грец.< τούβλο < lat. tubulus–цегла, soba–піч), ковальські, гончарні, шкіряні майстерні, освітні та лікувальні заклади.

Добробут грецької родини був пов'язаний з гарним врожаєм зернових, тому млини були збудовані у багатьох грецьких селах[26]. Млини були двох типів: вітряні – жєльдермен (урум. Бешево, Ласпа, Комар), йєльтермен, термен, дермен, дегирмен (урум. Бешево, Богатир, Карань), джєльдермен (урум. Ласпа < тур. değirmen –млин), анимій мілар (рум. < грец. ο ανεμόμυλας – вітряний млин) і водяні су дермені (урум. Ласпа < тур. su – вода; değirmen – млин). Слід зазначити, що традиційно водяні млини були поширені на території Малої Азії з давніх часів[27]. Перераховані явища підтверджують доводи інформаторів, що мешканці грецьких сіл вирішувати свої побутові проблеми, не виїжджаючи з рідного села[28].

Для повноцінної життєдіяльності мешканців у грецьких селах у другій половині XIX ст. почали відкриватися промислові та торговельні заклади. Ми маємо дані за 1885 – 1886 рр. по кожному селу, що підтверджують наявність вищевказаних закладів. Наприклад, у с. М. Янісоль їх нараховувалося 41: 10 – торговельних точок, 10 – кузень, 2 – олійниці, 9 – вітряних млинів і 9 – водяних млинів. У с. Урзуф функціонували 8 торговельних лавок і шинків, 4 кузні, 1 олійниця і 8 вітряних млинів. Найбільша кількість вітряних млинів була у с. Ялта – 18, у с. Карань були тільки водяні млини – 10. Всього ж у грецьких селах Маріупольського повіту налічувалося 133 торговельних заклади, 127 ковальських майстерень, 12 олійниць, 183 вітряних млинів і 163 водяних млина[29].

Ми навели ці дані, щоб підкреслити, що показники в сусідніх іноетнічних селах були значно нижчими. Це пов'язано з економічною та господарською незалежністю грецьких поселень, яка збереглася протягом століття. І лише наприкінці XIX ст. – поч. XX ст. грецькі поселенці почали досить активно включатися в загальні економічні процеси, що відбувалися в Росії під впливом загальнодержавних реформ. Так, у 1914 р. працювали парові млини в наступних селах: В. Каракуба, В. Янісоль, Ігнатівка, Керменчик, Константинополь, Мангуш, М.Янісоль, Сартана, Стила, Урзуф, Чермалик, Ялта.

Аналіз "Карти Маріупольського повіту Екатеринославської губернії" дає нам підстави зробити висновок, що у 1914 р. 3/4 парових млинів Маріупольського повіту знаходились виключно у грецьких селах[30], що також давало підстави для більш активного включення грецького населення до загальнодержавних соціально-економічних процесів.

Після встановлення радянської влади у грецьких селах спостерігався занепад промислів, які забезпечували необхідними предметами побуту й одягу сільських жителів, але практично в кожному селі працювали млини й кузні, у багатьох селах були олійниці. Виходячи з аналізу статистичних матеріалів (січень – лютий 1923 р.), ми можемо зазначити, що найбільш активно розвивалися наступні села: В. Янісоль (млинів – 9, кузень – 6), Б. Каракуба (млинів – 8, кузень – 6, олійниць – 2), Сартана (млинів – 14, маслоробень – 6, кузень – 2), Чермалик (млинів – 7 , кузень – 5, олійниць – 5), С.Карань (млинів – 5, кузень – 4 , олійниць – 3). Але в с. Улаклі був тільки один млин, а в с. Комар – одна олійниця та одна кузня[31]. Ці дані свідчать, що у першій половині XX ст. становище в грецьких селах залежало від впливу промисловості близько розташованих міст Маріуполь та Юзівка, а також наявності зручних шляхів сполучення.

Для грецьких селищ мала місце ще одна характерна риса – наявність чистого джерела. За результатами наших польових досліджень ми дійшли висновку, що біля кожного грецького села було джерело – чохрах, йилга ,чємшє (урум. Карань, Керменчик, С.Крим < тур.çeşme джерело), д'ешме (урум. Бешево), пигадь, згадь (рум. < грец. το πηγάδι – джерело) з цілющою водою – земзем суву (урум. Карань < тур. Zemzem suyu – смачна вода). Часто поряд із

джерелом висаджували святе дерево – тіміон ксілон (урум. Карань). Такі комплекси "джерела здоров'я" – Савлух чохрах (урум. Карань)[32], або комплекси "джерело – каплиця" – Сали чохрах (урум. с. Ласпа) були глибоко шановані і довгий час мали сакральне значення. Мешканці с. Старобешево (урум. бешевли) до сьогодні пам'ятають про джерело – Савлух чохрах, яке відвідували жителі і інших грецьких сіл. Традиційними були для греків хресні ходи та відвідини джерел у дні релігійних свят із зав'язуванням різнокольорових стрічок на дереві (кожна стрічка означала прохання жителя села про одужання його або близької людини) та киданням у воду срібних монет. Часто біля джерела будувалась каплиця, де постійно горіла лампада хандиль, кандиль (урум., рум. < грец. то καντήλι, тур. kandil – лампада). У даному випадку перепліталися елементи язичництва із християнськими обрядами.

Поряд із селами найчастіше існували джерела з доброю питною водою. Навколо с. Ласпа старі мешканці пам'ятають декілька таких джерел: Ефтимаган чохрах (урум. Джерело дяді Ефтима), Харчи чохрах (урум. Протилежне джерело)[33]. Для жителів румейського села Урзуф до 1920-х рр. головне джерело знаходиться у західній частині населеного пункту поряд із маленькою капличкою[34]. На околиці с. Стила було декілька таких джерел під загальною урумо-румейською назвою – Батьківські джерела – Бабала пигадья (урум. баба – батько) . Популярними джерелами були у с. Староігнатівка – Капалах чохраги, с. Чердаклі – Хартахай-та-пігавь – (рум. Джерело Хартахая), с. Бешево – Чавка бурун (урум. Бешево). У с. Сартана було джерело із гіркою водою – Пікро фантан (рум. < грец. πικρός – гіркий), у с. Старобешево було джерело із вируючою водою Хайнах чохрах, а у с. Новобешево – Горіхове джерело – Кьоз чохрах[35]. Традиційно цілющі джерела розповсюджені із античних часів у багатьох народів Середземномор'я, зокрема, на території Малої Азії – "Джерела здоров`я" (тур. sağlık pınarı) та Криму.

Із часів переселення до Приазов'я у грецьких населених пунктах на вулицях та у дворах були колодязі – кую (урум. Гнатівка), хую (рум. Сартана, Чердакли; урум. С.Крим, Карань), пігавь (рум. Урзуф, Ялта), а також громадські колодязі, які утримувала державна влада. Наприклад, у с. В. Янісоль із кінця XIX ст. і до 1960-х рр. був великий громадський колодязь Фонтал із двома самостійними підйомниками води для діжок і цеберок. Колодязь був відомий у всій окрузі, бо вода з нього відрізнялася особливими властивостями[36].

Назви колодязів пов'язані з їхніми особливостями (вода, вигляд), але найчастіше головну роль у назві відігравали антропоніми, як правило, ім'я господаря, на землі якого і був побудований колодязь: у с.Чермалик – Кацка-ту-пігад (рум.), недалеко від с. Стила – криниця Юргач пегавь (рум.), у с.Ялта – Маламизь хую (рум.) , Уразбей хую (рум.), у с. Старобешево – Мамай чохрах (урум.), у с.Чермалик – Ослан-ту-пигавь (рум.), у с. В.Янісолі – Пресняк хую (рум.); у с. Сартана – Сарбан хую (рум.), у с. Карань – Осрах хую (урум. осрах – неприємний запах). На території с. М. Янісоль було багато криниць, кожна із яких названа ім'ям господаря, на землі якого були розташовані джерела, наприклад, Джарти ту пігад (рум. Джарти – прізвище)[37]. А у с. Гончариха був колодязь під назвою "Криниця півня" – Лухтура ту пигад (рум.). Ця назва пов'язана із подією: "...коли рили колодязь, знайшли шар в'язкої різнокольорової глини, із якої місцеві жителі стали виготовляти дитячі іграшки – півники-свистки"[38]. Й до нині у більшості грецьких сіл колодязі мають господарське значення.

Аналіз фактичного матеріалу і термінології свідчить, що матеріальна культура маріупольських греків є результатом складного синтезу, що склався внаслідок багатовікової культурної взаємодії і взаємовпливу балканських, малоазійських та кримських народів. З іншого боку, після міграції в Приазов'я, уруми та румеї протягом більш двохсот років вбирали у свій побут елементи традиційної культури слов'янських народів, які проживають поруч.

В цілому треба зазначити, що у матеріальній культурі греків Приазов'я спостерігаються наступні трансформаційні зміни: в кінці XVIII – на початку XX ст. фіксується збереженість традиційного поселення, а з початку XX ст. внаслідок міжкультурних контактів та міжетнічних шлюбів, передусім з російським та українським населенням регіону, відбувається втрата окремих елементів поселення. На сьогоднішній день у грецьких поселеннях превалюють українські і російські елементи. Це виявляється у термінології, плануванні, інтер'єрі.

---

[1] Будина О.Р. Развитие жилища в этнически смешанной среде (По материалам греков Донец. обл. УССР) // Культурно-бытовые процессы на Юге Украины. – М., 1979. – С. 92 – 125; Жилище болгар, греков, албанцев // Материальная культура компактных этнических групп на Украине: Жилище. – М., 1979. – С. 92 – 150.

[2] Інститут рукописів. Національна бібліотека України ім. В. І. Вернадського (далі – ІР НБУВ). – Ф.Х. – Спр.11725. – Арк.9. Пиневич П. Историко-этнографический очерк населения Мариупольского округа .

[3] Маріупольський краєзнавчий музей (далі МКМ). – Фонди. – Спр. 3354. Карта, представляющая часть Азовской губернии Мариупольского уезда земли, которая определяется вышедшими из Крыма греками. 2 октября 1779 г.

[4] МКМ. – Фонди. – № 929 – Н. Краєвид с. Стара Карань Каранського району. 1936 р.; – № 963 – Н. Панорама вулички навколо скель у с. В. Каракуба; – № 928 Н. Краєвид с. Старий Крим. 1937 р.; – № 1220 Н. Краєвид с. В. Каракуба.

[5] Зап. автором у 2001 р. від Д.Ф.Сарбаш (1926 р.н.) у с. Малоянісоль // Архів МДГУ. – Ф.1. – Спр. 06–3. – Арк. 432..

[6] Статистико-экономические таблицы по Екатеринославской губернии. Мариупольский уезд. – Вып. 2. – Екатеринослав, 1887. – С. 246 – 289.

[7] Душка В. Село над Кальмиусом. – Донецк, 2005. – С.8.

[8] Архів Маріупольського державного університету (далі – МДГУ). – Ф.1. – Спр.06–3. – Арк.356, 476.

[9] Зап. автором у 2000 р. від С.К. Темір (1918 р.н.) у с. Старомлинівка // Там само. – Арк. 872.

[10]Державний архів Автономної республіки Крим (далі – ДААРК). – Ф.535 (Попопы. Документы личного происхождения) . – Оп.1. – Спр. 2557. – Арк. 1 – 21.

[11] Дубровин Н. Присоединение Крыма к России: Рескрипты, письма, реляции и донесения. – СПб, 1886. – Т. 2. – С. 711 – 713.

[12] Зап. автором у 1996 р. від Н. А. Хорош (1929 р.н.) у с.В. Янісоль // Архів МДГУ. – Ф.1. – Спр.06–3. – Арк. 367.

[13] Κολεχτιβίστις. – 1934. – №104 (348). – 30 νοεβρι. – Σ.4.

[14] Бабенко В.А. Этнографический очерк народного быта Екатеринославского края. –Екатеринослав, 1905. – С.9.

[5] Архів МДГУ. – Ф.1. – Спр.06–3. – Арк. 445, 678 – 681.

[16] Там само. – Арк. 981.

[17] ДААРК. – Ф.535 – Оп.1. – Спр.2557. – Арк. 1–22.

[18] Список населенных пунктов по сведениям 1859 года. Екатеринославская губерния с Таганрогским градоначальством. – Т XIII. – СПб., 1863. – С.126.

[19] Зап. автором у 2005 р. від С.І. Кудокоцева (1918 р.н.) у с. Урзуф // Архів МДГУ. – Ф.1. – Спр.06–3. – Арк. 1228.

[20] Зап. автором у 2005 р. від А.К. Аврамова (Голова сільради) у с. Урзуф // Там само. – Арк. 1134.

[21] Григорович В. Записка антиквара о поездке его на Калку и Калмиус, в Корсунскую землю и на южныя побережья Днестра и Турунчука. – Одесса, 1874. – С. 6.

[22] Зап. автором у 2000 р. від С.К. Темір (1918 р.н.) у с. Старомлинівка // Архів МДГУ. – Ф.1. – Спр.06–3. – Арк. 654.

[23] Зап. автором у 2001 р. від Д.Ф.Сарбаш (1926 р.н.) у с. Малоянісоль // Там само. – Арк.802.

[24] Зап. автором у 2003 р. від М.Г. Кумуржи (1930 р.н.) у с. Малоянісоль // Там само. – Арк. 976.

[25] Зап. автором у 2003 р. від С.І. Кудокоцева у с. Урзуф // Там само. – Арк.1183.

[26]МКМ. – Фонди. – № 1226, 1227, 1228 Н. Млин–вітряк . 1931 р.

[27] Türkler / Âditör H.C.Güzel, K.Çiçek, S.Koca. – Cilt.10. – Ankara, 2002. – S.777–778.

[28] Зап. автором у 1996 р. від Н.А. Хорош (1929 р.н.) у с. В. Новоселка // Архів МДГУ. – Ф.1. – Спр.06 – 3. – Арк. 529.

[29] Статистико-экономические таблицы по Екатеринославской губернии. Мариупольский уезд. – С. 257, 272, 288.

[30] Карта Мариупольского уезда Екатеринославской губернии. Сост. А.В. Науменко. – Екатеринослав, 1914.

[31] Итоги сплошной подворной переписи Донецкой губернии. – Т.6. – К., 1924. – С. 81, 87, 197, 201, 213.

[32] Зап. автором у 2004 р. від Л.Н.Хайтулова (1955р.н.) у с.Гранітне // Архів МДГУ. – Ф.1. – Спр.06–3. – Арк.535.

[33] Душка В. Село над Кальмиусом. – С.11.

[34] Зап. автором у 2005 р. від С.І. Кудокоцева (1918 р.н.) у с. Урзуф // Архів МДГУ. – Ф.1. – Спр.06–3. – Арк. 1946.

[35] Зап. автором у 2000 р. від С.К. Темір (1918 р.н.) у с. Старомлинівка // Там само. – Арк. 321.

[36] Зап. автором у 1996 р. від М.О. Хорош (1929 р.н.) у с. В. Янісоль // Там само. – Арк. 530.

[37] Зап. автором у 2002 р. від А.Н. Негрей (1905 р.н) у с. Малоянісоль // Там само. – Арк. 592.

[38] Отин Е.С. Топонимия Приазовских греков. – Донецк, 2000. – С. 84.

В статье, в основу которой положены полевые этнографические материалы автора, сделан анализ особенностей греческих населенных пунктов. При этом широко используется терминология греков-эллинофонов (румеев) и греков-тюркофонов (урумов).

Ключевые слова: *румеи, урумы, греки Приазовья, поселения, эллинофоны, тюркофоны.*

The article describes the national peculiarities in Greek settlements (the language situation in Greek regions). The author used the terminology of greek-ellinifons and greek-turkofons. The ethnographic materials of the author are the base of this research.

Key words: *greeks-ellinifons, greeks-turkofons, Greeks of Azov region, settlements.*

Юрій СОРОКА
Київ

ПОЛЬСЬКО-УКРАЇНСЬКЕ ВІЙСЬКОВО-ПОЛІТИЧНЕ ПРОТИБОРСТВО У РОКИ ДРУГОЇ СВІТОВОЇ ВІЙНИ

В статті розглядається польсько-українське протистояння у роки Другої світової війни.

Ключові слова: *Волинь, Галичина, Холмщина, Люблінщина, протистояння, ворожнеча.*

У роки війни через західноукраїнські землі прокотилася не одна хвиля людського трагізму. Страшними і трагічними тут виявилися наслідки польсько-українського військово-політичного протиборства, витоки якого ведуть в далекі століття, випливають з діаметрально протилежних політичних цілей польського державницько-колоніального і українського національно-визвольного рухів у 20 – 30-ті роки XX ст., коли задовго до початку Другої світової війни український народ перестав бути аморфною етнографічною масою. З початком Другої світової війни вузол нарізних і нерозв'язаних польсько-українських відносин став розмінною картою двох агресивних держав – Німеччини і СРСР. Приєднавши у 1939 р. безпосередньо до Рейху деякі північні і північно-західні польські території загальною площею 90 тис. км з 10 млн. мешканців, на решті центральної Польщі декретом від 12 жовтня 1939 р. Гітлер утворив Генеральне губернаторство – різновид колоніальної території, куди увійшло також біля 15 тис. км^2 українських етнічних земель (уздовж колишнього радянсько-польського кордону), де проживало 500 тис. українців[1]. Вже сам факт штучного поділу українських територій викликав однозначно негативну реакцію українства. З метою створення видимості "підтримки" українців коштом поляків, виконуючи роль спостерігача і арбітра, німецькі власті дозволили українцям зайняти землі поляків, виселених з прикордонної смуги, єврейські будівлі, підприємства, магазини, створювали для них кращі умови шкільництва. З числа українців комплектувалися низові органи адміністративного управління, допоміжна поліція, відділи охорони підприємств та інших важливих об'єктів.

Одночасно в новоприєднаних західних областях радянська влада поряд з українізацією освіти, культури, створення низового адміністративного апарату, націоналізацією земель і нерухомості багатих польських власників та депортацією сотень тисяч поляків у Сибір створювала ілюзію встановлення "української влади на колишніх "східних кресах" Речі.

З початком німецько-радянської війни і швидкого відступу Червоної армії на західноукраїнських землях, зокрема на Волині і Галичині, німці організували з місцевих мешканців, чимало з яких рятувалося від вивозу на роботу в Німеччину, українську охоронну поліцію. Разом з тим, школа у Дембіцу випускала батальйони польської гранатової поліції, яка налічувала 1380 рядових і 20 офіцерів. Так у люблінській окрузі було 25 відділів української поліції і аж 95 – польської[2]. Таким чином, німці підтримували напружені стосунки між поляками і українцями.

У листопаді 1942 р. німці приступили до колонізації займаних земель. З цією метою із Замойського повіту на Люблінщині виселялося польське населення на захід, а українське до Грубешівського повіту. Замойський повіт планувалося заселити фольксдойчами сербськими, бессарабськими і польськими.

Було переселено 1327 родин (7087 чол.) українців і виселено 200 тис. поляків[3].

В січні 1943 р. окупанти приступили до поголовного виселення польського населення з Уханя, Розкошівки, Волі Уханської та інших сіл Грубешівського повіту, заселяючи на їх місце

© Юрій Сорока

українців із Замойського повіту, які у майбутньому мали охороняти німецьких осадників від нападу польських збройних формувань. Відібрану німцями у поляків землю за мовчазної згоди нацистів поступово почали займати українські поселенці з навколишніх територій. Це дало підставу керівникам польського підпілля (в цьому районі діяло шість польських озброєних загонів) вдатися до відплатних акцій, застосовуючи метод колективної відповідальності всього українського населення. Жертвами різанини на Холмщині і Люблінщині у грудні 1942 р. впали 2 тисячі українців, а ще десятки тисяч, втікаючи від розлючених польських бойовиків, потягнулися через річку західний Буг на Волинь. Саме вони стали тією "наочною агітацією", яка посилила антипольські настрої серед українців на Волині.

Ще більше загострення між українцями і поляками відбувалося після того, як у березні 1943 р. українська поліція за наказом ОУН перейшла у підпілля і влилася в УПА. Німці почали формувати відділи шуцманів з поляків, основу яких становив елемент, що горів ненавистю до всього українського. Польські поліцейські чистини були розташовані в окружних і/ районах, повітових містах і великих маєтках на Волині[4]. Як правило, вони утворювалися із представників місцевого польського населення. Так, у квітні 1943 р. у Сенкевичівському, Колківському на Цуманському районах у шуцмани місцеві поляки зголосилися масово. Крім цього, багато поляків з Генерал-губернаторства (з-під Перемишля, Дембліна і Радома) добровільно зголосилися до німців та поїхали на Волинь для ліквідації українського повстання. З прибуттям на Волинь польського батальйону "Шупо", одночасно було виведено звідси німецьку жандармерію, що створювало сприятливий ґрунт для переростання міжетнічного конфлікту в криваву різанину. Польська поліція дуже часто підтримувала бази польської самооборони, яких на Волині протягом першої половини 1943 р. було організовано більше сотні. Найбільші з них були у Пшебражі, Малинському, Білані, Вербі, Іваничах, Порицькому, Копачеві, Римачах, Ягодині та інших поселеннях.

Одночасно в цей же період нацисти проводять остаточну "чистку" своїх адміністративних установ на Волині від ненадійного українського елементу, їх місце зайняли особи польської національності. Так у Шуцьку всі німецькі адміністративні установи очолювалися поляками. У генерал-комісаріаті чиновників польської національності налічувалося 80%, у гебіткомісаріаті – 60%, у центральній установі з торгівлі зі Сходом – 60%, у господарському банку – 30%[5].

Весною 1943 року вже командування радянських партизанів доповідало у Москву, що "багато поляків іде до німців добровільно, вступають в поліцію і разом з німцями знищують українські села і населення. Ведуть боротьбу з націоналістами.

У місті Колки Волинської області вся поліція – польська... На ст. Маневичі 150 поляків добровільно пішли в поліцію, з них 30 чоловік одержали зброю. В поліцію німці приймають поляків до 40-річного віку.

В околицях міста Ровно поляки спільно з німцями знищують українські села. Поляки спільно з німцями повністю знищили село Парцевич Степанського району, вбили багато українців, котрі не мають ніякого відношення до націоналістів".

У квітні 1943 р. під час однієї лише акції на території Луцького району гітлерівці з поляками спалили 5 сіл: Костюхнівку, Вовчиць, Яблуньку, Довжицю і Загорівку. Тоді ж німці спільно з польською шуцполіцією двічі нападали на колонію Красний сад у Горохівському районі, де розстріляли близько 100 осіб і знищили 22 господарства[6].

18 травня 1943 р. крайовий провідник ОУН на Північно-Західних землях Дмитро Клячківський (Клим Савур) звернувся з відозвою до польського населення: "...У теперішній час наша адміністрація полишила свої пости, щоб німці не мали доступу до наших сіл і не могли б нас нищити, як це було досі. Ви першими добровільно зголосилися зайняти її місце і допомагаєте німцям проводити їхню бандитську роботу. Зараз ви є сліпим знаряддям в німецьких руках, яке спрямоване проти нас. Але пам'ятаєте, якщо польська громадськість не вплине на тих, котрі пішли в адміністрацію, поліцію та інші установи з тим, щоб вони їх полишили, то гнів українського народу виллється на тих поляків, які мешкають на українських землях. Кожне наше спалене село, кожна нова жертва, що будуть з вашої вини, відіб'ються на вас... Поляки! Опам'ятайтеся! Повертайтеся додому. Ті, котрі зараз служать і допомагають німцям, ще можуть повернутися, але завтра буде пізно. Хто буде і надалі служити та допомагати гестапо, того не мине заслужена кара"[7].

Ставлення польського емігрантського уряду у Лондоні і польського підпілля до українського питання визначалося декількома чинниками. По-перше: з початком війни польські офіційні особи безкомпромісно відстоювали принцип непорушності довоєнних кордонів Речі Посполитої, по-друге, – реалії, міжнародних стосунків уже в ході Другої світової війни вимагали від польського уряду переоцінки свого ставлення до національних меншин узагалі й до українців зокрема, щоб мати можливість висунути легітимні претензії на східні території довоєнного періоду Уряд Сікорського і зробив це у заяві від 24 лютого 1942 р., де стверджувався намір "гарантувати українцям цілковиту рівноправність у кожній сфері діяльності". В такому ж дусі 31 березня 1943 р. Рада Міністрів в ухвалених тезах з української проблеми обіцяла українцям культурну автономію, певні економічні перетворення, гарантії прав свобод, але нічого не заявляла про визнання права на західноукраїнській території, а тим більше про створення на цих територіях своєї держави. По-третє – польське підпілля на західноукраїнських теренах не було єдиним і цілісним організмом. Водночас з існуванням конспіративної мережі Армії Крайової існували і бази самооборони, партизанські загони, які могли також співпрацювати з німцями, угорцями, радянськими партизанами і т.д. Це в свою чергу негативно позначалося на взаємовідносинах між обома сторонами[8].

Саме відсутністю єдності в координації дій пояснюється відповідна реакція поляків Волині і Галичини на березневу заяву уряду. За думкою регіонального польського керівництва, обіцянки, які були надані українцям, були рівнозначні наданню їм статусу територіальної автономії.

Розкол між лондонським урядом та польським підпіллям чітко виявився в тому, що регіональне керівництво модифікувало рішення Ради Міністрів від 31 березня 1943 р., котре мало бути оголошене українському населенню і опублікувало його у формі Відозви до українського народу 30 липня 1943 р. Відозва рясніла звинуваченнями, погрозами та категоричними вимогами. Вона практично звела нанівець започатковані елементи порозуміння у запропонованих вищезгаданих рішеннях. Крайова політична репрезентація у своєму заклику не тільки чітко заявила, що Польща не відмовиться від своїх східних територій, а ще й закликала українців шукати Україну не на Волині і Галичині, "а не річці Дніпро, в Києві та Харкові"[9]. На місцях антиукраїнські настрої також підсилювалися численними відозвами низового керівництва, в яких заявлялося право Польщі "на свої східні землі", де "польська нація впродовж століть зробила величезний цивілізаційний та культурний внесок.

Ставлення окупантів до польсько-українського конфлікту цинічно озвучив рейхскомісар України Еріх Кох: "Хочу, щоб поляк при зустрічі вбивав українця, і, навпаки, щоб українець вбивав поляка. Якщо по дорозі уб'ють єврея, буде те, що я хочу"[10].

Вже весною 1943 р. масовими стали напади гітлерівців на польські села під виглядом "бандерівців". За здійснені німцями злочини польські боївки мстилися невинним українцям. У відповідь УПА палила польські поселення. Маховик невгамовного насилля розкручувався і досяг свого апогею 11 – 12 липня 1943 р., коли загони УПА, бульбівців і мельниківців, а то й просто озброєних селян одночасно напали на 167 польських поселень у Ковельському, Горохівському та Володимирському повітах. У відповідь на події 11 – 12 липня польська допоміжна поліція відповіла масовими нападами на українські села. Так, 24 липня 1943 р. повністю було спалене село Уличів Турійського району, а понад 1000 осіб, в основному літніх людей та дітей, було помордовано і знищено[11]. До кінця 1943 р. вся Волинь стала місцем десятків тисяч трагедій. Обидві сторони проливали безневинну кров і обрали не політичне, а біологічне розв'язання проблеми, застосовуючи середньовічну жорстокість і жах.

Свою лепту в розпалювання ворожнечі внесли і радянські партизани. Керівництво партизанським рухом ставило за мету використати поляків для розпалювання партизанської війни і протидії українському націоналістичному підпіллю. Оскільки українське населення у більшості своїй радянської влади не сприйняло, то основною соціальною та матеріальною базою радянських партизанів на Волині стали польські колонії і села. Так польське село Бобровська Рудня на Костопільщині стало своєрідною "столицею" на певний час загону Д. Медведєва: партизанський загін М.Прокоп'юка, який діяв в районі Цуманських лісів тісно спрацював з найбільшою польською базою самооборони в селі Пшебраже. У своєму звіті про бойову діяльність загону Прокоп'юк писав: "У самому питанні про міжусобицю, спровоковану гітлерівцями

між українськими і польськими націоналістами, керівники села Пшебраже, на жаль, відігравали нерозумну роль. Будучи осадниками і членами союзу осадників, вони ототожнювали націоналістичні банди ОУН-УПА з усім українським народом, на який дивились не інакше, як очима свого колишнього воєводи Юзевського"[12].

Вже в травні 1943 р. Український штаб партизанського руху, виконуючи директиви ЦК КП(б)У, передав розпорядження в ліси Волині організовувати польські партизанські загони. Водночас діючі радянські партизанські загони влітку 1943 р. провели мобілізацію до своїх лав близько 5 тисяч місцевих поляків[13]. В очах українського населення Волині поляки перетворилися на колабораціоністів – німецьких і радянських, а це сприяло посиленню ворожнечі. За розповіддю очевидця: "...на всьому Поліссі та великій частині Волині літом 1943 р. витворилася така ситуація, якої собі бажав Сталін. Вночі кругом заграва, бо бандерівці випалюють майно поляків та бульбівців як зрадників. Вдень кругом заграва, бо німці з поляками й узбеками випалюють українські села та вистрілюють народ за бандитизм. Іншої ночі більшовицькі партизани з поляками допалюють решту українських сіл, що їх не випалили німці за дня. Куди не глянь вогонь. Куди не повернись трупи і кров"[14].

За документальними свідченнями, щоб загострити ще більше польсько-українську ворожнечу під виглядом УПА і АК (Армія Крайова) діяли спецгрупи НКВС, які одночасно чинили напади на українські і польські села, прикриваючись українськими і польськими патріотичними гаслами. Коли в дію вступали вже справжні бойові загони, переодягнені енкаведисти передислоковувалися в інші райони[15]. Зерна провокацій і ненависті дуже скоро розсіялися на Галичині і з новою силою розрослися на етнічних українських територіях Холмщини, Підляшшя, Надсяння, Лемківщини.

Внаслідок жорстокого і кривавого протистояння між поляками і українцями суто політична проблема майбутніх кордонів Польщі переросла у питання життя і смерті десятків тисяч людей. Саме за цих обставин митрополит Української греко-католицької церкви ОУН-Б запропонував переговори-порозуміння з відповідальними польськими представниками. ОУН, пропонуючи антинацистську й антирадянську співпрацю, була готова відкласти на пізніше ухвалення рішення щодо польсько-українського кордону. Однак спроби порозуміння в 1943 р. наштовхувалися на емоційні взаємозвинувачення і обстоювання безкомпромісних позицій щодо територіальних проблем. Тільки учасникам конференції, що відбулась у Львові у березні 1944 р. пощастило досягти певного компромісу. Згідно з протоколом цієї конференції обидві сторони дійшли згоди, що існування суверенних держав Польщі та України є в інтересах обох народів, а для безпечного майбутнього обох націй – історичною необхідністю. Сторони погодилися, що кордони між двома країнами визначають суверенні держави.

Але навіть під час перебігу цієї конференції переговорів 1944 – 1945 років звинувачення на адресу один одного, взаємна недовіра, а то й ненависть продовжували домінувати в стосунках між обома народами[16].

Наслідком трагічного протистояння на Волині стали величезні людські жертви і матеріальні втрати з обох сторін. Точна кількість жертв не відома досі. У працях окремих польських істориків стверджується, що загинуло від 50 до 100 тисяч поляків і 25 – 30 тисяч українців. Українські дослідники наводять цифри втрат 35 і 15 тисяч. Існує також посилання на звіт Армії Крайової за 1943 рік, який свідчить про те, що на Волині загинуло 15 тисяч поляків і близько 12 тисяч українців[17].

Міжетнічне польсько-українське протистояння в роки Другої світової війни стало жертовним наслідком уже сформованих історичних обставин та стереотипів, підступних дій та намірів нацистської Німеччини та тоталітарного радянського режиму знекровити, виснажити і придушити національно-визвольний рух обох народів, незваженої політики власних провідників, які не зуміли своєчасно погасити це протистояння, відійти від політики сили, взаємної недовіри і ворожнечі.

---

[1] Косик В. Україна і Німеччина у Другій світовій війні. – Париж–Нью-Йорк–Львів, 1999. – С. 79.

[2] Трофимович В. Роль Німеччини в українсько-польському конфлікті 1939 – 1945. В кн. Україна-Польща: важкі питання. – Т.5. – Луцьк, 2001. – С. 186 – 187.

[3] Сергійчук В. Трагедія Волині. Причини й перебіг польсько-українського конфлікту в роки Другої світової війни. – К., 2003. – С. 25 – 26; його ж. Поляки на Волині у роки Другої світової війни. Документи з українських архівів і польські публікації. – К., 2003. – С. 54.

[4] Іллюшин І. Польське військово-політичне підпілля в західній Україні (1939 – 1945 рр.). Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня доктора історичних наук. – К., 2003. – С. 21.

[5] Трагедія Волині: погляд через століття. // Дзеркало тижня, 2003. – №6 (431). – 15 лютого.

[6] Центральний державний архів громадських об'єднань України (Далі: ЦДАГОУ). – Ф.62. – Оп.1. – Спр. 254. – Арк. 36; Сергійчук В. Поляки на Волині у роки Другої світової війни. – С. 26.

[7] Сергійчук В. Вказ. праця. – С. 26.

[8] Див.: Гунчак Тарас. Поляки і українці під час Другої світової війни. // Україна – Польща: історія і сучасність. Випуск 13 у двох частинах. Частина 1. – К., 2003. – С. 336: Шишкін Іван. Українське питання в політиці польського підпілля в роки Другої світової війни. // Дрогобицький краєзнавчий збірник. Спецвипуск. – Дрогобич, 2002. – С. 279, 301.

[9] Зашкільняк К.Л. Українська проблема в політиці польського еміграційного уряду і польського підпілля в 1939–1945 роках. У книзі: Україна – Польща: важкі питання. – Т.4. Матеріали IV міжнародного семінару істориків "Українсько-польські відносини під час Другої світової війни". – Варшава, 8 – 10 жовтня 1998 року. – Варшава, 1999. – С. 133; Гунчак Т. Вказ. праця. – С. 338, 339.

[10] Трофимович Ю. Вказ. праця. – С.190.

[11] Державний архів Рівненської області. – Ф.Р-30. – Оп.2. – Спр.39.

[12] ЦДАВОВУ. – Ф.3833. – Оп.1. – Спр.128. – Арк.28.

[13] ЦДАГОУ. – Ф.62. – Оп.4. – Спр.310. – Арк.9 – 16.

[14] Трофимович В. Вказ. праця. – С. 201.

[15] Сергійчук В. Трагедія Волині. – С. 43 – 45.

[16] Гунчак Т. Вказ. праця. – С. 339 – 340.

[17] Україна – Польща: важкі питання. – Т.5. – С. 261 – 262; Сергійчук В. Трагедія Волині. – С. 58 – 59; Дзеркало тижня, 2003. – 15 лютого.

В статье рассматривается польско-украинское противостояние в годы Второй мировой войны.

Ключевые слова: *Волынь, Галичина, Холмщина, Люблинщина, противостояние, вражда.*

Article deals with Polish-Ukrainian confrontation in the years of World War II.

Key words: *Volhyn', Halychyna, Kholmshchyna, Lublynshchyna, confrontation, hostility.*

Мирослав БОРИСЕНКО
Київ

СОЦІАЛЬНІ ВИТОКИ КОНФЛІКТУ СЕРЕД МЕШКАНЦІВ КОМУНАЛЬНИХ КВАРТИР КИЄВА В 1920-х роках

У статті розглядаються витоки конфліктів серед мешканців комунальних квартир Києва у 1920-х роках.

Ключові слова: *соціальні конфлікти, історія повсякденності, комунальні квартира, побут, міське населення.*

В умовах кризи традиційного суспільства на рубежі XIX – XX століть людей часто захоплювали у полон різноманітні утопічні ідеї про перетворення світу, формування нової людини тощо. В більшовицькій утопії чільне місце займав проект перебудови побуту на новій позакласовій основі, що мав замінити тисячолітні сімейні відносини політичною ідеологією. Механізоване, урбаністичне середовище мало б, згідно цих утопічних уявлень, створити нову, цілком гармонійну атмосферу спільного проживання мешканців "комунального раю".

Однак, комунальна квартира радянського зразка 1920-х років була породжена не стільки ідеологічними чинниками, скільки практичною необхідністю вирішення болючого житлового питання. Вимушене співжиття людей з різним освітнім та культурним рівнем, різних національностей та віросповідань в умовах надзвичайно гострої боротьби за виживання породжувало особливий тип співжиття, в якому сусіди мали демонструвати просто неймовірні властивості пристосування та адаптації до ворожого середовища. Загальна бідність мешканців комунальної квартири та зменшення приватного простору до мінімуму перетворили конфлікти між мешканцями квартири на явище цілком ординарне. Однак, важливим для дослідження є не тільки пошуки витоків та причин або моделювання самої конфліктної ситуації в умовах комунальної кухні чи клозету, але й відшукати ті форми самоорганізації, що утворювалися між сусідами для вирішення цих протиріч.

Міжвоєнний період, відомий нам страшним голодомором, репресіями, маніакальними політичними авантюрами, залишив також свій слід у житті мільйонів як період становлення особливого радянського типу співжиття – комунальної квартири. Історія повсякденності є досить плідний та популярний напрямок у світовій історичній науці, що бере свої витоки ще від французької школи "анналів" Л. Февра та М. Блока[1]. Недаремно майже усі дослідження "повсякденного сталінізму" звертаються також до теми комунального побуту[2]. Історія комунальної квартири та особливі стосунки вимушеного сусідства зараз цікавлять представників різних гуманітарних наук[3]. Найбільш узагальнююча робота високого теоретичного рівня – це дослідження російського етнографа І. Утєхіна, що присвятив цілу главу теорії конфлікту в комунальній квартирі на матеріалах Петербургу[4].

В сучасній вітчизняній історіографії останнім часом з'являються дослідження побуту міського населення, але переважно в екстремальних умовах – війни, або окупації[5]. Однак, залишається невивченим проблема конфлікту в середині самої колективної квартири.

В умовах воєнної кризи виживанню громадян сприяла згуртованість сусідів й створення нових зв'язків та обов'язків між ними. Одразу після перемоги лютневої революції, можливо під впливом загальної революційної ейфорії, в містах України почали з'являтися домові комітети, хоча мали вони цілком утилітарні завдання. Однак, ці новоутворені органи зовсім не регламентували життя мешканців багатоквартирних будинків.

Поява нових форм самоорганізації громад виглядає цілком логічно, адже в умовах кризи,

© Мирослав Борисенко

воєнної нестабільності, зникли звичні соціальні та державні інститути, що задовольняли побутові потреби людини. Та і самі потреби спрощувалися до мінімального виживання у агресивно налаштованому середовищі. Зменшувалася площа зайнята під житло, приватний простір звужувався, однак в умовах тотальної розрухи, страху перед реквізиціями та розправами, голодом та холодом цей процес був цілком виправданим. Центральне опалення не працювало, дрова та продукти доводилося заготовляти завчасно та у великій кількості, що було легше робити колективно. В окремих помешканнях мешканці влаштовували нічне чергування, щоб уберегтися від незваних "візитерів" тощо.

Замальовки з об'єднаного побуту 1920-го року залишила С. Зерова. В 1920 році вона проживала на вулиці Підвальній у невеликому мезоніні під дахом третього поверху: "Все помешкання складалося з трьох невеличких кімнат. В двох жили жінки: я з сестрою та дві її подруги, третю займав підстаркуватий самотній інженер, який тоді жив із слюсарського ремесла. Жили ми всі "комуною". Кожен з нас вносив до загального казана свою пайку та якісь незначні гроші, варили на всіх і їли всі разом, господарювали й мили по черзі. Було звичайно холоднувато, але ми не скаржилися: адже всі навколо жили так само. Стосунки між нами всіма були добрі, жили ми дружньо й весело"[6].

Незважаючи на погані побутові умови та зменшення житлової площі, у своїх спогадах С.Зерова стверджує, що жили вони дружньо й весело. В цій імпровізованій "комуні" усі пожильці були із близького соціального середовища – представники міської інтелігенції, однорідне майнове становище у всіх членів та, за виключенням підстаркуватого інженера, майже однаковий вік. До того ж усі мешканці квартири не мали своїх сімей. Як свідчить далі авторка, після одруження на кухні з'явилися три примуси, що стояли на колишній плиті (готувати на дровах, у різний час для усіх мешканців квартири було неможливо). Поява окремих примусів означала розпад спільного господарства.

У своїй житловій політиці більшовики керувалися гаслом "хороше житло для всіх", що насправді означало спробу покращити життя робітників. Для практичної реалізації цієї програми повинні були існувати спеціальні інститути.

У травні 1919 р. НКВС видав Постанову про утворення домових комітетів та спеціальне положення, що регламентувало його діяльність. Комітет обирався на загальних зборах мешканців, звичайно без участі усіх тих, хто був позбавлений громадянських прав. Домовий комітет та особливо його голова в умовах повного хаосу та безсилля радянської юридичної системи перетворювався на повноправного та неконтрольованого господаря будинку, якого боялися усі мешканці незалежно від соціального походження, адже від "ущільнення" ніхто не був застрахований.

Саме в цій галузі ми спостерігаємо перші конфліктні зони, що були пов'язані із формуванням внутрішньої ієрархії комунальної квартири. Як пише І. Утєхін, в результаті скандалу завойовується або втрачається уже завойоване місце в ієрархії авторитетів[7].

Згідно інструкції про існування домового комітету його члени та голова отримали досить незвичні та нетипові для органів самоврядування функції. Домком мав наглядати за виконанням зобов'язань власниками будинків, якщо вони ще були, стежити за освітленням та санітарним станом будинку, закуповувати паливо та розподіляти картки, що було цілком логічно. Однак, домком також мав право вимагати та перевіряти документи усіх пожильців свого району. Представники цього всесильного органу обов'язково мали бути присутні при обшуках, арештах та облавах, надавати допомогу органам міліції та ДПУ. Але найгірше те, що згідно інструкції НКВС, саме домовий комітет представляв та подавав справи у відповідні органи про виселення з будинків громадян, що не виконують встановлених домкомом норм спільного проживання[8]. Таким чином, у перших комунальних квартирах вже існувала своя соціальна ієрархія, котра підтримувалася владою. В рамках пірамідальної структури, при постійній мобільності складу комунальної квартири, розгорталися нові конфлікти, що були викликані відсутністю чіткого законодавства та надзвичайною житловою кризою.

Формування типової радянської комунальної квартири відбувалося не одразу. Перші реквізиції носили безсистемний та цілком спонтанний характер й здійснювалися у інтересах забезпечення швидко зростаючого радянського бюрократичного апарату. Однак, оскільки вилучення проводилося безсистемно, представники влади забирали просто перше, що впало

їм у очі, то менш презентабельні квартири зберігали свій усталений побут. Н. Полонська-Василенко згадує про 1920 р.: "Я була цілком самітня і винаймала три кімнатки в помешканні відомого богослова, колишнього професора університету св. Володимира та Жіночих курсів П.Я. Світлова"[9]. Вже через рік чи два помешкання із трьох кімнат для абсолютної більшості киян стане просто недоступним.

На ранній стадії формування соціального типу радянської комунальної квартири ми бачимо, що квартири із однорідним соціальним або корпоративним населенням знаходили можливість пристосовуватися до більшовицької політики. Міські та районні житлові комісії проводили постійне обстеження будинків із метою виявити зайві метри житлової площі, що загрожувало мешканцям цих будинків новою побутовою катастрофою. Звіт цих контролерів, свідчать, що часто мешканці Києва намагалися уникнути житлових реквізицій, вступаючи у зговір із представниками домової влади. Наприклад, під час обстеження жилого будинку по вул. Васильківській контролер виявив, що мешканці оформлювали кімнати на практикуючих лікарів, котрі мали право на окремі дві кімнати для огляду пацієнтів, котрі насправді там не проживали; приховували житлову площу та інше. За висловом цього прискіпливого контролера така ситуація можлива тільки тому, що члени комітетів знаходяться майже із усіма мешканцями у родинних зв'язках, або є близькими знайомими. Звичайно при таких умовах, – стверджує він, очікувати об'єктивності даремна праця[10].

Головна причина житлової кризи – катастрофічна нестача квартирного фонду, що постраждав під час війни та продовжував постійно зменшуватися через безгосподарність. Якщо на середину 1920-х років кількість населення Києва вийшла на довоєнний рівень, то кількість квартир значно зменшилася. В середньому кількість кімнат та квартир у Києві за період з 1917 по 1924 р. зменшилася на 20%, що викликало погіршення умов проживання усіх верств населення.

Здавалося, що масові переселення робітників та інших соціальних груп, що потребували термінового покращення житлових умов зможуть кардинально змінити ситуацію, однак вже у 1924 р. виявилося, що квартирний фонд цілком вичерпано. Київський комітет комунального господарства змушений був констатувати, що питання забезпечення житлом робітників стояло дуже гостро, тому влада наказувала в найкоротший час закінчити переселення робітників у облаштовані помешкання[11]. Одночасно житлово-експлуатаційна інспекція мусила визнати, що вільної площі у Києві більше немає й єдиний шлях – це ущільнення вже існуючих квартир[12].

Масове переселення робітників почалося в листопаді 1923 р. Результати по переселенню припадають на перші кілька тижнів, але надалі темпи спадають через роз'яснення прокурора про можливість переселення тільки у судовому порядку[13].

Таким чином, на початку 1920-х років Київ перетворився на театр бойових дій за життєвий простір. На балконах та мезонінах у коридорах та кухнях, у підвалах та кімнатах відбувалася виснажлива баталія за квадратні метри та сантиметри. Сусіди мусили постійно стежити один за одним й коли дізнавалися, що якась родина має виїхати, одразу виникали конфлікти навколо вільної кімнати. Громадяни скаржилися у господарські та партійні органи, писали заяви та анонімки в міліцію та прокуратуру.

Так, мешканка квартири по вул. Воровського, 34, громадянка Крейніс жалілася, що в квартирі, де вона проживала, звільнилося дві кімнати, що були продані одним мешканцем іншому, що вселився, скоріше за все за згодою управдома[14]. Дійсно, згідно обстеження, виявилося, що колишня мешканка злощасних кімнат прописала на своїй житловій площі кустаря, отримавши від нього за чутками плату у розмірі 800 крб., а потім виїхала, продавши таким чином свою житлову площу[15]. За чутками не залишився без "винагороди" й управдом будинку.

Згідно існуючого законодавства кожен метр вільної площі ставили на облік. Як тільки звільнялася кімната, то домоуправ, або орендар чи навіть власник будинку був зобов'язаний не пізніше як через 2 тижні повідомити житлово-експлуатаційну комісію про вільну площу. Але в цей термін домоуправ мав право заселити кімнату іншими громадянами, здати її в оренду або й навіть продати. Зрозуміло, що така практика, в умовах гострого дефіциту житлової площі, створювала надзвичайно родючий ґрунт для різного роду махінацій та корупційних дій.

На засіданні житлово-експлуатаційної комісії при Комунальній секції київської міської ради

депутати відверто говорили, що домоуправи створюють різноманітні перепони у взятті на облік житлової площі[16].

Хоча більшовицьке керівництво намагалося захистити пролетарську частину мешканців комунальних квартир. Для захисту мешканців від самоуправства орендарів та домоуправів у Києві почали діяти Домові Контрольні Комісії (ДКК), що об'єднувалися у районні кущі та підпорядковувалися Центральній контрольно-конфліктній комісії. Саме цей центральний орган намагався адміністративним шляхом увести у склад ДКК якомога більше: "партійних та комсомольців та створити єдину компактну пролетарську ячейку, що проявляє класову лінію при вирішенні житлових проблем"[17].

Про розмах конфліктів свідчить чисельність ДКК. Вже у 1924 р. їх нараховувалося більше 2000[18]. Діяльність таких комісій ніяк не регламентувалася й її дії завжди можна було оскаржити у суді, або через вищі інстанції. На початку 1929 р. ДКК замінили Житлово-погоджувальні комісії, а в 1931 р. функції арбітра у вирішення квартирних конфліктів покладені на товариські суди, рішення яких було остаточне.

У просторі комунальної квартири, де постійно відчувалася напружена атмосфера перманентної боротьби за виживання, дрібні сварки та непорозуміння переростали у надзвичайні конфлікти, розв'язати котрі мирним шляхом було практично неможливо. Тому вогнище образ, незадоволення та ненависті тліли місяцями та роками, щоб потім вибухнути із новою силою. Коли конфлікти переростають у затяжну фазу, будь який жест противної сторони, навіть направлений на примирення, трактується як ворожий й вихід із конфліктної ситуації стає неможливим[19]. Посилювали ці конфлікти також і соціальні чинники.

Як не дивно, але в країні, що назвала свій політичний лад "диктатура пролетаріату", саме робітники були найменш забезпечені житловою площею. Більше того, дискримінаційна політика радянської влади по відношення до соціально ворожих елементів поставила робітників у надзвичайно непривабливі умови. На початку 1920-х років у пошуках нових форм вирішення житлової проблеми більшовики були змушенні провести масову денаціоналізацію житлових приміщень.

Власники цих будинків були незацікавлені у наданні робітникам житла, адже згідно класового тарифу робітники, службовці, інваліди сплачували квартирну плату у кілька разів меншу за інших громадян. Один із робітників на засіданні секції комунального господарства міськради так описував ситуацію: "Вони (орендатори) із цих приміщень, роблять сараї, й по від'їзду робітника кличуть попів, кадять кадилом й кажуть слава богу, нечистий забрав цього радянського робітника. Два тижні він має право тримати приміщення за собою й ходить по базару та шукає собі квартиранта – даси 3 червінця буде квартира, не даси не буде"[20]. Часто домовласники та орендарі, користуючись надзвичайною житловою кризою просто відмовляли здавати площу за нормованими ставками, а вкладали договір із пожильцями на приватних умовах за значно більшу платню[21].

Таким чином, в основі конфлікту лежала матеріальна сторона проблеми, оскільки незважаючи на гучні гасла більшовиків, робітники та дрібні радянські службовці опинилися у дискримінаційному становищі.

Під час обстеження київських кооперативів, що в той час надавали своїм мешканцям найбільш вигідні та комфортні умови проживання виявилося, що менше 50% професійних робітників є членами кооперативів, а житлова площа, що вони займають, найменша серед 250 обстежених будинків[22].

Доведений до відчаю професійний робітник Києва прямо у очі київському начальству висловив свої докори, повторюючи слово у слово крилату фразу відомого Булгаковського персонажу із роману "Собаче серце": "Як це так. Невже робітник на 11 році Жовтневих завоювань, повинен жити під парканом, а непмани та ще де які елементи, котрих можна назвати червоною буржуазією, та різні там доктори та професори мають розкішні квартири по 4 – 5 кімнат?

А між тим в Києві приватним порядком через маклера можна знайти скільки хочеш кімнат по 15 – 20 карбованців у місяць за кімнату"[23].

Спостерігаючи більш привілейоване становище радянських спеціалістів – науковців та інженерів, котрі згідно Декрету від 1921 р. мали право на додаткову площу, робітники висловлювали своє обурення. Один з робітників на засіданні житлової Комісії при Київраді прямо

звинуватив спеціалістів у нехтуванні інтересів звичайних робітників: "специ із комунгоспу займають по кілька кімнат й бронюють так житлову площу, що кімнату у них отримають, а робітники отримати кімнату не можуть"[24]. Інший робітник також висловив своє незадоволення й заявив, що учраспроду потрібно враховувати житлову кризу й наділяти кімнати не тільки науковим робітникам, але й простим робітникам, що потребують житла[25].

Цікаво, що під час обстеження виробничих будинків-комун, прообразу ідеального більшовицького житла, було проведено опитування робітників. Молоді дівчата будинку-комуни при цегельному заводі в м. Ірпені створили в умовах голодного карткового побуту цілком живучу схему колективного життя. Максимально усуспільнивши такі побутові види діяльності, як харчування, санітарно-гігієнічні заходи, спільну оплату за квартиру тощо. Однак, навіть у такому рівному середовищі відбувалися конфлікти, що доходили навіть до створення угрупувань, оскільки у співмешканок були спроби поділити увесь колектив за соціальною ознакою – інтелігенція та селянство[26]. Як бачимо, мешканці будинку-комуни мали конфлікт через виключно різне соціальне походження, що пояснюється різними побутовими практиками, стереотипами поведінки, звичками тощо. Коли наприкінці 1920-х років соціальна однорідність помешкань була остаточно знехтувана, тоді для "колишніх" особливо стало важливим підтримання символічної дистанції[27].

Найбільш яскравим прикладом типового квартирного затяжного конфлікту стала драма, що кілька місяців тривала у квартирі по вулиці Хоревій, 21. Громадянка Туровська, що належала до "соціально чужих" верств населення, була змушена боротися із свавіллям групи мешканців, котра виникла навколо радянського бюрократа, що очолював домовий комітет. Конфлікт перетворився на затяжну травлю та переслідування громадянки. Не обійшлося також і без такого типового для комунальної квартири явища, як побутовий антисемітизм. Воюючі сторони були змушені звертатися у різні інстанції, партійні та радянські й тільки через загальні збори колективу вдалося дати формальну оцінку поведінці управдома[28].

Такий конфлікт є цілком типовим, оскільки в ньому ми бачимо цілий ряд чинників, що формували особливе конфліктно небезпечне поле. Сам же привід для конфлікту навіть не вказується, а скоріше він був настільки дрібний, що його навіть й забули, або його просто й не було. Реальні ж причини полягали у тому, що в умовах звуженого приватного простору, а отже розширення соціального, повинні були виникнути певні формальні норми поведінки, котрі неможливо було оформити жодним законом. Люди із різним рівнем культури та освіти, соціальним походженням та національністю, а також різним ієрархічним положенням, всередині квартири мали або пристосуватися до таких умов, або ж вступали у конфлікт.

Поруч із різними соціальним типом поведінки в радянській комунальній квартирі 1920-х років існувала й матеріальна дискримінація. Різні верстви населення сплачували різну плату за користування електроенергією, водою, каналізацією, хоча споживали комунальні послуги приблизно порівну. Градація була навіть серед професійних робітників й залежала від заробітку. Таким чином, завжди залишався простір для заздрощів та незадоволення своїми сусідами, ті хто сплачував більше за ті ж послуги стежили, щоб їх сусіди, котрим доводилося платити менше не могли скористатися зайвим кіловатом чи відром води. На цьому ґрунті атмосфера комунального побуту тільки загострювалася.

Таким чином, радянський культурний проект комунальної квартири провалився із самого початку. Не вдалося суттєво поліпшити умови життя робітників, атмосфера комунальної квартири аж ніяк не сприяла формуванню нового типу радянської людини – комунара. Навпаки умови проживання "сусідів мимоволі" створювали надзвичайно родючий ґрунт для конфліктів, вирішити які в руслі більшовицької житлово-комунальної політики було дуже важко. Вимушене співмешкання людей на обмеженій території обов'язково призводило до формування певної вертикалі стосунків, що стало причиною першого типу конфлікту. Якщо взяти до уваги заплутане радянське законодавство у цьому питанні, то боротьба за лідерство, як право здійснювати насильство стала розповсюдженим явищем у комунальних квартирах 1920-х років й проіснувала аж до їх повного занепаду.

Інший тип конфлікту – горизонтальний був пов'язаний із строкатим складом мешканців комунальних квартир. Протиріччя виникали на класовому ґрунті, в чому сприяла більшовицька дискримінаційна політика в галузі житлового господарства. Причиною конфлікту часто ста-

вали також і різний рівень освіти, культури та відповідно геть різний навіть протилежний побутовий досвід.

Незважаючи на нестерпні умови життя, постійні сварки та конфлікти мікрокосмос комунальної квартири продовжував існувати. В ньому гартувалися кілька поколінь радянських людей, набуваючи нових рис характеру – уміння поважати владу та відстоювати свої права, захищати своє право на приватність та допомагати тим, хто потрапив у біду, пильно стежити за своїми співмешканцями та уміти прощати їм.

---

[1] Блок М. Апология истории или Ремесло историка. – М., 1973. – 324 с.; Бродель Ф. Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм XV – XVIII ст. – Т. І: Структури повсякденності: можливе і неможливе. – К., 1995.

[2] Лебина Н. Повседневная жизнь советского города: нормы и аномалии. 1920 – 1930 годы. – СПб., 1999. – 320 с.; Фитцпатрик Ш. Повседневный сталинизм. Социальная история советской России в 1930-е годы: город. – М., 2001. – 332 с.

[3] Герасимова Е. Советская коммунальная квартира // Социологический журнал. – 1998. – №1–2. – С. 225 – 243. Орлов И.Б. Жилищная политика советской власти в первое послереволюционное десятилетие // Наука – сервису: VIII-я Международная научно-практическая конференция: Сборник докладов на пленарном заседании / Под ред. Ю.Н. Маслова. – Ч. І. – М., 2003. – С. 142 – 149.; Орлов И.Б. "Мир, вывернутый наизнанку": Коммунальное жилье как "неотъемлемая норма жизни" рабочих семей // Солидарность. – 2002. – № 12. – С. 14 – 15.; Жилище в России: век XX. Архитектура и социальная история. – Монографический сборник. – М., 2001 – 192 с.

[4] Утехин И. Очерки коммунального быта. – М., 2001. – 248 с.

[5] Вільшанська О. Повсякденне життя населення України під час першої світової війни // Український історичний журнал. – 2004. – №4 – С. 67 – 81; Заболотна Т. Житлова проблема в окупованому Києві // Там само. – 2006. – № 3. – С. 158 – 172.

[6] Київські неокласики. / Упорядник В.Агеєва. – К., 2003. – С. 94.

[7] Утехин И. Очерки коммунального быта. – М., 2001. – С. 97.

[8] Центральний Державний Архів Вищих Органів Влади та Управління України (далі – ЦДАВОВУ України). – Ф.5. – Оп.1. – Спр.29. – Арк.14.

[9] Полонська-Василенко Н. Київ часів М.Зерова та П. Филиповича // Хроніка 2000. – 1993. – №1–2. – С.118.

[10] ЦДАВОВУ України. – Ф.5. – Оп.2. – Спр.35. – Арк.29.

[11] Державний архів міста Києва (далі – ДАМК). – Ф.Р.-1. – Оп.1. – Спр.34. – Арк.11.

[12] ДАМК. – Ф.Р.-1. – Оп.1. – Спр.102. – Арк.24.

[13] ДАМК. – Ф.Р.-1. – Оп.1. – Спр.34. – Арк.18.

[14] ДАМК. – Ф.Р.-1. – Оп.1. – Спр.1313. – Арк.15.

[15] Там само.

[16] ДАМК. – Ф.Р.-1. – Оп.1. – Спр.102. – Арк.23.

[17] Там само. – Арк.25.

[18] Там само.

[19] Утехин И. Вказ праця. – С. 99.

[20] Державний архів міста Києва. – Ф.Р.1. – Оп.1. – Спр.62. – Арк.47.

[21] Волосник Ю. Приватнопідприємницька діяльність нової буржуазії України в житловій сфері в роки НЕПу // Вісник Харківського національного університету ім. В.П. Каразіна. Історія. – Вип.35. – Харків, 2003. – С. 157.

[22] Жук. Классовая линия в жилищно-арендной кооперации. // Жилищная кооперация Украины. – 1927. – №5. – С.10.

[23] ДАМК. – Ф.Р.1. – Оп.1. – Спр.1313. – Арк.96.

[24] Там само. – Спр. 102. – Арк.23.

[25] Там само.

[26] ДАМК. – Ф.Р.11. – Оп.1. – Спр.36. – Арк.134.

[27] Герасимова Ю. Советская коммунальная квартра. // Социологический журнал. – 1998. – №1 – 2. – С. 235.

[28] ДАМК. – Ф.Р.1. – Оп.1. – Спр.1313. – Арк.85 – 90.

В статье рассматриваются истоки конфликтов в коммунальных квартирах Киева в 1920-х годах.

Ключевые слова: *социальные конфликты, история повседневности, коммунальная квартира, быт, городское население.*

The origins of conflicts in Kyiv communal flats in 1920-ies are analyzed in the article.

Key words: *social conflicts, history of ordinariness, communal flat, way of life, urban population.*

Ірина КОЛОДЮК
Київ

ТРАДИЦІЙНІ УЯВЛЕННЯ УКРАЇНЦІВ ПРО БОЖУ КАРУ ЗА ГРІХ "ВИТРАВЛЮВАННЯ ПЛОДУ"

В статті розглядається малодосліджене питання, пов'язане із народними уявленнями про Божу кару за гріх "витравлювання плоду". Авторка приходить до висновку, що в українському традиційному суспільстві до "витравлювання плоду" удавалися вкрай рідко. Основною причиною, яка стримувала жінок іди на такий крок, був острах гріха дітовбивства.

Ключові слова: *гріх, Божа кара, витравлювання плоду, дітовбивство.*

Поняття гріха традиційно регламентувало до дрібниць повсякденне життя народу в будь-яких його проявах. У всіх аспектах життя селянина всі заборони так чи інакше пов'язані з поняттям гріха, яке регулювало взаємовідносини між людьми, між людиною і світотворенням, між людиною та сакральним світом. Словом "гріх" окреслювалася певна межа, яку в жодному разі не можна було переступати, інакше за порушення заборони людину неодмінно покарає Бог. У деяких випадках вживання слова "гріх" було достатньо для того, щоб накласти заборону на певні вчинки чи дії, причому без певних пояснень або мотивування, адже посилання на сакральне було вичерпним і достатнім[1]. Слід зазначити, що гріх – це лексикон церковного вчення. За дослідженнями О. Боряк, ця формула приходила на зміну іншим, більш складним мотивуванням, свідчила про згасання, спрощення традиції – гріх, і все[2]. Народні уявлення про гріх здебільшого не суперечили церковному православному вченню. Проте в повсякденні народна мораль або розширювала й конкретизувала християнське поняття гріха, або ж, навпаки, послаблювала і навіть заперечувала гріховність деяких дій[3]. Що стосується проблематики поняття гріха, то в цьому разі народна мораль і догматичне православне вчення однозначно збігалися – "витравлювання плоду" прирівнювалося до вбивства живої людини. Так, за 9-м правилом, прийнятому на VI Вселенському соборі, "жен, дающих врачества, производящыя недоношения плода во чреве, и приемлющих отравы плод умерщвляющыя"[4], називали вбивцями й накладали на них сувору покуту. Зокрема, в 2-му правилі святого Василія Великого сказано про те, що жінка, "умышлено погубившая зачатый во утробе плод есть убийца и отлучается от церковного общения на 10 лет"[5]. У народній свідомості, серед усього слов'янського населення, домінував аналогічний погляд: "Нет греха больше, чем вытравить плод, это душегубцы, проклятые Богом"[6].

На наших теренах засудження абортів, як і вживання контрацептивних засобів, сформувалося під впливом християнства ще з часів Київської Русі[7].

Основних причин, які стримували жінок йти на такий крок, було декілька. Головною був острах згрішити дітовбивством, "загубити дитячу душу"[8]. До того ж дитина вважалася безгрішною, чистою істотою, на відміну від дорослого, тому позбавлення її життя порівняно із прямим убивством дорослої людини досить часто сприймалося навіть як іще більший гріх[9]. Прикметно, що аналогічні погляди зафіксовані авторкою під час польових досліджень[10] і від сучасних жінок старшого віку (70 – 80 років), які розповідали, що "колись" не запобігали вагітності, бо "боялись гріха, ... де не подумаєшь, то повна хата дітей" (с. Червона Волока); "гріхом вважалося губити людську душу, людину губити!" (с. Переходичі); "Колись пойдешь замуж, скільки наплодиться, стільки ведуть. Скільки Бог давав, стільки народжували: хто і по шестеро і більше може. В селі нашому було дванадцятеро" (с. Бовсуни).

Стримував жінок від абортів і острах посмертної долі ненародженої, а тому й нехрещеної

© Ірина Колодюк

дитини. На відміну від хрещених, які перебувають "на престолі у Бога", нехрещені діти "на тому світі" мучаться: "не можуть доступити царства, даремно плачуть при його брамі, і відгорожуються, що заступлять своїй матері вступ, коли вона добиватиметься до царства, та відошлють її до пекла"[11].

До того ж, в українському традиційному соціумі материнство розглядалося як головне призначення жінки[12], тому сільська спільнота намагалася контролювати дії та поведінку жінок, в тому числі і у такій інтимній сфері[13]. Хоча слід зауважити, що на думку деяких науковців, сам материнський інстинкт – це надбання новітнього часу, першопочатково його у жінок не існувало, він був певною мірою "нав'язаний" суспільством, бо лише реалізувавши себе як мати, жінка здобувала статус соціально-повноцінної особи[14].

Не дивлячись на перераховані чинники, які стримували жіноцтво від такого роду дій, все-таки спроби уникнути материнства були. Розглянемо детальніше, і почнемо із вживання контрацептивних засобів, застосування яких також вважалося гріхом, як і аборти, бо унеможливлювало запліднення жінки.

Контрацептивні засоби, які застосовувалися жінками у традиційному українському суспільстві, умовно можна поділити на два види: раціональні (вживання відварів із трав, коріння тощо) та ірраціональні (магічні), причому домінували останні.

За народними уявленнями, вже починаючи з весілля, можна було за допомогою магічних засобів позбавити жінку здатності народжувати. Це була певна опозиція ("темний" бік) тим функціям весільних обрядодій, головним призначенням яких було "програмувати" здорових та щасливих нащадків. У народі вірили, що саме в цей час можна не тільки активізувати магію плодючості, а й, навпаки, відтягнути настання вагітності або ж "позбавитись" потомства назавжди. Зокрема, на весіллі обов'язковим було биття горшків, черепки від якого символізували кількість майбутніх дітей[15]. Навпаки, не бажаючи мати дітей, наречена ховала порожній горщик[16].

Окрім того, жінка, "котра не хоче мати діти, то присідає на посагу стільки пальців руки, кілько літ хотіла б не мати: коли б присіла цілу руку, то до смерті не родила б. Одначе це гріх і до неба за се не приймають"[17].

Позбавити себе нащадків могли й самі молоді, якщо під час вінчання нібито випадково гасили свічки зі словами: "Як немає світу, так щоб не було і дітей"[18]. Вважалося, що позбавити наречену плодючості можна, якщо під час весілля надягти на неї чоловічу шапку[19]. З. Кузеля наводить чотири основні способи, "яких уживають, щоб не було дітей": а) притула, б) сорочка з циганами, в) перевязуванє пупа, г) "даваннє"[20]. Щодо першого засобу, то притула – "це гра така парубоча та дівоча. Він вилазить на неї і стулюють тоді вони животи з животами і дужчеб шо робили та й те друге, бояться слави і бояться, шоб не "пробить", цеб-то, шоб та перегородка (плїва дївственна) не знищена... більш нічого і не роблять, а тїко граються, усе він здержується, шоб не пробить таки, а тїко трошки так собі вмочить у неї і плоть як сходить з його, не впускать у неї..."[21].

"Друге средство" належить до ірраціональних способів уникання вагітності й описується більшістю авторів, які торкалися досліджуваного питання, з чого можна припустити, що цей засіб був одним із найпоширеніших. Полягав він у різних магічних діях, які проводили над сорочкою, заплямованою місячною кров'ю. Зокрема, таку сорочку замазували у челюстях печі, закопували у землю або підмішували у корм для тварин (собак чи свиней)[22]; воду, в якій прали "місячну" сорочку, зливали у пляшку і закопували в землю або випивали[23]. Як варіант, палили у печі сорочку, на якій була місячна кров, або виливали туди воду, в якій ця сорочка пралася[24]. Що до останньої обрядодії, то вона символічно означала запікання плоду жінки і була знана не тільки в українців, але й інших східних слов'ян, зокрема росіян[25]. Під час її проведення жінки навіть примовляли: "як ця кров на пічці печеться, так щоб і діти попеклися в моїй утробі". Саме тому, за народними переказами, під час горіння сорочки можна почути плач дітей[26]. Щоб стався викидень, жінка палила й ту сорочку, в якій була під час статевих зносин із чоловіком[27]. Обрядодії такого типу пов'язані із тим, що одяг, символічно замінюючи тіло, виступав втіленням його функціональних характеристик[28].

Іншою субстанцією, на якій "замішували" життя дитини, вважалося материнське молоко; тому, щоб уникнути нової вагітності, жінки намагалися якомога довше годувати дитину груддю[29].

Відомі були магічні дії, пов'язані із "перев'язуванням пупа". Полягали вони в тому, що пуповину дитині зав'язували не "матіркою" – "материнською" конопляною пряжею, а плоскінною ниткою[30]. Проте до такого методу вдавалися вкрай рідко, бо "не годиться, гріх плід засікати"[31].

Що ж до "давання", то відомості З. Кузелі досить обмежені, бо "дуже скритно держать і допитаться дуже трудно". У інших же авторів цей спосіб нам не траплявся. За відомостями, поданими З.Кузелею, "давання" зводилося до того, що "скло стерти треба дуже та ще шось вмішать туди, то либонь і не зачнеться дитина"[32].

Слід наголосити, що значна частина засобів запобігання вагітності була пов'язана саме з прийомом усередину різних субстанцій. Зокрема, жінки їли хліб із шерстю ялової корови чи вівці[33]. Тут чітко простежується практикування імітативної магії. У знахарській практиці вона застосовувалася за принципом "подібне лікує подібне". В даному разі ялова корова мала "передати" свою неплідність жінці.

Цікаво, що існувало переконання в тому, що запліднення сприяє вживання насіння, тому, щоб уникнути вагітності, слід було виключити його з раціону[34]. Основуючись на такому переконанні, українці Холмщини і Підляшшя у домовину померлим дітям клали гарбузове насіння, що мало забезпечити їм плідність у потойбіччі[35].

Щоб відтягнути настання нової вагітності, жінки вдавалися і до заходів, заснованих на етимологічній магії. Так, щоб діти "не зав'язувалися", жінка, підрублюючи сорочку, не мала зав'язувати вузлів.

Якщо жінка вже мала кількох дітей і не хотіла мати більше, то закопувала плаценту, яка символізувала плідність, біля порога, причому в перевернутому положенні; цим вона начебто клала край наступним пологам[36]. Вважалося, що дітей не буде й тоді, коли дати з'їсти плаценту свині[37]. Крім того, вірили, що якщо три дні не ховати послід, то три роки не буде дітей[38].

Що ж до способу coitus interruptus, то його загалом не вживали і називали великим гріхом, вважаючи, що з викинутого сімені народжуються чорти[39].

Щоб не завагітніти, вживали й інші способи, як-от: "щоб не запліднитись, знають наші жінки прибирати відповідні положення підчас зносин, а властиво в часи еякуляції, ... декуди стискають живіт або кладуться при зносинах боком або на живіт або зносяться з заду,... думають тако, що зараз по зносинах треба віддати мочь, щоб усунути сїмя, ... уживається і вимивання, у нас звичайно мочію, декуди водою"[40].

Окрім того, в народі вважали, що жінка не завагітніє, "якщо після зносин перевернутись животом вниз"[41].

Як зазначає З. Кузеля, "дуже широко розповсюджений погляд, що жінка не запліднитьcя, коли зноситься з кількома мужчинами. Се стає у нас дуже часто причиною, що дівчата попадають в добрій вірі в розпусту"[42].

Що ж до абортів, то чим і якими способами позбавлялися від пліду, однозначно сказати важко, адже такі методи не афішувалися і приховувалися. За доступними матеріалами, можна припустити, що при невеликому терміні вагітності вживалися досить варварські методи: жінки перетягували живіт рядном, мотузками, м'яли його, стрибали з висоти, піднімали важкі речі тощо, таким чином намагаючись зробити викидень[43]. Проте найпоширенішим було ковтання різних субстанцій, серед яких перше місце займали вивари з трав, зокрема материнки, вишневої кори, цвіту барвінку, шафрану, гречаної полови, конопляних маківок, лушпиння цибулі. Вживали усередину настоянку із суміші пороху, а також селітри, ртуті, сірки, міцної горілки[44].

Коли ж терміни вагітності були пізніми, то з-поміж відомих засобів застосовувалося "викручування" плоду веретеном. Як наслідок таких варварських операцій, "кровотіченіє йде по повгода, не закривається матка", що найчастіше призводило до смерті жінки, якій зробили аборт.

До кого зазвичай зверталися жінки з проханням перервати вагітність? Зауважимо, що на початку XX ст. лікарня у селі була рідкісним явищем, і всі медичні послуги надавали місцеві народні лікарі. Зокрема, баби-повитухи обслуговували близько 90% жінок, і лише десята їх частина зверталася по допомогу до кваліфікованих акушерок[45]. Здебільшого саме баби-повитухи виконували на селі роль акушерів-гінекологів. Проте, як показують етнографічні мате-

ріали та польові дослідження, абортів вони не робили – "боялись загубити душу"[46] дитини. Крім того, головна їх функція полягала у тому, щоб допомогти дитині народитися, а не позбавляти її життя: "Вона приймає дитя, то їй вже немона" (с. Путиловичі).

Дослідник народної медицини лікар В. Верхратський зазначав, що абортами на селі займалися "компанєйські жінки", які "побували в світі"[47]. Зі своїх власних спостережень він констатував, що "баби-абортістки" справді були "компанєйськими", схильними до вживання алкоголю. В окремих селах аборти робили санітарки міських і дільничних лікарень[48].

Слід зазначити, що жінки, які "допомагали скідати" дітей, досить часто зазнавали більшого суспільного осуду, ніж жінки, які робили аборт, адже вони ставали співучасницями вбивства: "Если блудница обращается к ворожке и та совершает плодоизгнание, то ворожка, по понятию народа, преступнее блудницы"[49].

Стосовно ж питання, хто із жіноцтва найчастіше вдавався до такої процедури і з яких причин, то за доступними етнографічними матеріалами, в яких присутня такого роду інформація, можна зробити припущення, що заміжні жінки робили аборти вкрай рідко й лише за граничних нестатків[50]. Цікаво, що деякі збирачі етнографічного матеріалу категорично наголошували про те, що до витравлювання плоду вдавалися лише дівчата, які втратили цноту до заміжжя[51], московки, покритки, жінки, які "нагуляли" дитину, а також вели розпусний спосіб життя: "вни хотєт ци набувати, курварити, пити, а діти аби їм ни заважєли. А є такі, шо ни хотє тєжко робити. Ни хотєт ци мучіти коло годування діти, та й через то зачінюют діти"[52].

Причини, які змушували жінок іти на такий крок, були різними. Дівчата через острах ганьби та осуду з боку односельчан, адже в традиційному суспільстві втрата цнотливості до шлюбу, поява незаконнонародженої дитини були межею сорому й безчестя[53]. Заміжні жінки, найчастіше, вдавалися до абортів, перш за все через убогість, злидні, через які не було чим годувати дітей: "Усе, усе на сутужність повертають, як спитать, чого тих дітей мати не хотять"[54]. Цікаво, що в офіційній статистиці, оприлюдненій під час першого Всеукраїнського з'їзду акушерів-гінекологів, головною причиною, яка спонукала заміжніх жінок робити аборти, називається саме матеріальна незабезпеченість[55]. Проте напевно визначити якою ситуація була насправді досить важко, будь-яка жінка могла назвати ці причини, як колись, так і тепер.

В усіх розповідях про аборти (як реальних історіях, так і тих, що стали легендами) часто наявний мотив застороги від скоєння гріха, який зазвичай проявляється у формі сну. Так, російська дослідниця Г. Кабакова записала на Поліссі розповідь: жінці, яка вирішила зробити аборт, наснилося, що небога, яка померла внаслідок невдалого аборту, застерігала її не вчиняти такого гріха, як вона, за що і сидить у багнюці. Навпаки, радила вона, слід народжувати дітей, за що "будэш у Царстве и у пачете"[56].

Сни такого змісту могли наснитися і після абортів, проте вони були вже не попередженнями, а "безжалостным напоминанием о содеянном": його зміст зводиться до опису дитячих мук, які показує грішній матері таємничий провідник, представлений в образі старця[57].

Етнографічні матеріали, а також фольклорні легенди та перекази фіксують стабільне народне переконання в тому, що жінку, яка "зігнала" плід, неодмінно буде покарано за страшний гріх дітовбивства. Мотив спокути полягає в карах, на які вона приречена на "тому" світі. Зокрема, жінці доведеться на "тому" світі їсти своїх ненароджених дітей, а їх рештки носити в зубах. До того ж вони ними ніколи не наїдяться: "Бог його знає, що вже тим жінкам та дівкам буде на тім світі, тож й страшно й подумать, що тепер робиться... Та що вже й казать, то ж тяжкий гріх. Котра жінка дітей поїсть, то на тім світі буде вік вішний їх їсть й не поїсть, а отак в зубах і носитиме"[58].

Слід зазначити, що мотив поїдання жінкою своєї ненародженої дитини є досить широким і трапляється в етнографічних[59], фольклорних та сучасних польових матеріалах: "кажуть, шо на тому світі з'їси те все, як зробив аборта" (с. Липники).

Досить часто жінку, яка "стратила" дитину, порівнюють зі свинею, що їсть своїх поросят[60]. В. Петров цей мотив пояснював так: "неплідна матір, що стратила дітей своїх, уподібнюється до свині: як свиня з'їдає своїх поросят, так і ця грішна жінка з'їла своїх дітей. Мотив ненароджених дітей виразно ґрунтується на порівнянні грішної неплідної матері з свинею, що так само їсть своїх малих. Це побутове реальне порівняння розвинулось в цілу легенду"[61].

За деякими переказами, жінка на тому світі зустріне своїх ненароджених дітей, які доріка-

тимуть їй за те, що вона позбавила їх життя: "Ти ж думала, мамцю, шо нас не буде, а ми перед Богом, як добриє люди – така поговорка є" (с. Липники).

Окрім того, жінку звинувачували у вбивстві не тільки своєї дитини, а й дітей, яких ця дитина могла б потім мати. У переказі, зафіксованому В. Гнатюком, жінка під час обмирання дізнається, скільки дітей могло бути в її ненародженої дитини, коли б вона стала дорослою. Отже, вона ставала винною у вбивстві не тільки однієї дитини, а й онуків та правнуків: "Привів дідок її до скрині то й каже: "Слухай!". Вона слухає, аж там щось сильно пищить, а потім той дідок відчинив скриню то й каже: "Дивись!" А в тій скрині повнісенько діточок манюсеньких, тілько головки видко, так густо. І так всі попростягали до неї рученята та пищать. Вона й знов дідочка запитала, а він каже до неї: " А це ж твої дітки! Пам'ятаєш, як ти дитину з'їла, отож як би ти була не їла ту дитину, то в теї дитини було б 12 дітей, а в тих 12 ще по 12, то ще й по 12 і так тричі по 9 раз у кожних 12 по 12. То це вони всі твої. Це ж тобі гріх неспокутуваний, то ж скілько ти дітей згубила з світа"[62].

Жінки, усвідомивши скоєний гріх, мали змогу спокутувати його на "цьому" світі, таким чином уникаючи або пом'якшуючи покарання на "тому". Спокута, як правило, починалася з усвідомлення скоєного гріха (загалом після частих сновидінь, які зводяться до того, що Матір Божа закликає до спокути, або ненароджені діти дорікають матері за те, що позбавила їх життя), відчуття провини та необхідності каяття. У таких випадках жінки, як правило, зверталися до священика із проханням "накинути покуту", ходили відмолювати гріх до християнських святинь[63].

Окрім того, жінок турбувала і посмертна доля їхніх ненароджених, а тому нехрещених дітей. Слід зауважити, що церква не поминала нехрещених, тому в народній релігійності передбачалася можливість полегшення існування нехрещених дітей на "тому" світі. Так, матері, в яких помирали нехрещені діти, після Зеленої неділі кидали в жито для лоскотарок (за народними уявленнями, в них перетворювалися такі діти) крижмо. Діставши таке полотно, діти у такий спосіб вважалися похрещеними[64]. Така дія пов'язана із традиційними народними уявленнями про зв'язок тіла із одягом. Одяг символізував тіло, навіть був його замінником, тому, як зазначає М. Маєрчик, "у трагічних ситуаціях, коли тілу немовляти після появи на світ не було надано одягу, як це траплялося із завчасно народженими, мертвонародженими, померлими без хреста або й позашлюбними зведеними зі світу, немовля не тільки не вважалося людиною, воно не тільки не мало людської подоби (хоч анатомічно, звісно, людиною воно було) – воно не мало тіла взагалі. Такі створіння – потерчата – уявлялися безтілесними або у вигляді пташки. Найпоширенішим способом охрестити таку душу, себто вивести її з групи демонічних істот і ввести в групу предків, було надати йому одяг"[65].

Насамкінець зазначимо, що в жодних етнографічних матеріалах та легендах, які нам вдалося віднайти, не зазначається про те, чи прощена Богом така жінка, наявний лише натяк на праведність Суду Божого.

Підводячи підсумки, зазначимо, що в українському традиційному суспільстві до абортів, як і до вживання контрацептивних засобів, удавалися вкрай рідко, насамперед через острах гріха дітовбивства. Подібні випадки слід вважати радше винятками, до яких вдавалися під тиском обставин: незаміжні дівчата йшли на такий крок, намагаючись зберегти у таємниці втрату цноти, заміжні жінки – здебільшого через матеріальну скруту. Усвідомлюючи гріховність свого вчинку та відчуваючи докори сумління, жінки ходили на прощу до християнських святинь, роздавали милостиню, спокутували гріх у інший спосіб, накладений на них священиком. Насамкінець зазначимо, що саме через страх перед гріхом людина утримувалася від скоєння аморальних учинків; якщо ж вона переступала дозволену межу, відчуття неминучої Божої кари спонукало її до каяття і спокути.

---

[1] Толстой Н. И. Грех // Славянские древности. – М., 1995. – Т. 1. – С. 544 – 545.

[2] **Складаю щиру подяку за це повідомлення п. Олені Боряк, а також за консультації та поради стосовно даної статті.**

[3] Громыко М. М. Покаяние в народной жизни. Понятие греха и кары Божией // Православная жизнь русских крестьян XIX – XX веков: Итоги этнографических исследований. – М., 2001. – С. 219.

[4] Книга Правил святых апостол, святых Соборов Вселенских и поместных и святых отец. – М., 2004. – С. 111.

[5] Сотницы. – М., 2002 – С. 1031.

[6] Громыко М. М. Указ. соч. – С. 219.

[7] Пушкарева Н.Л. Мать и дитя в Древней Руси (отношение к материнству и материнскому воспитанию в X – XV вв.) // Этногр. обозр. – 1996. – № 6. – С. 95.

[8] Інститут Рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського (далі ІР НБУВ). – Ф. 61. – № 318. – Арк. 2.

[9] ІР НБУВ. – Ф. 61. – № 227–229. – Арк. 6.

[10] Польові матеріали було зібрано авторкою у селах Лугинського р-ну Житомирської обл. у листопаді 2005 р. та селах Рокитнівського р-ну Рівненської обл. у серпні 2006 р. під час комплексної історико-етнографічної експедиції, організованої Центром захисту культурної спадщини при МНС України.

[11] Грушевський М. Історія української літератури. – К., 1925. – Т. 4. – С. 633.

[12] Шекерик Доників П. Родини і хрестини на Гуцульщині // Матеріали до української етнології. – Т. 18. – Л., 1918. – С. 86; Дерлиця М. Селянські діти: Етнографічний нарис // Етногр. зб. – Л., 1898. – Т. 5. – С. 121; Грушевський М. Назв. праця – С. 633.

[13] Дерлиця М. Селянські діти. Етнографічний нарис. – С. 121; Кабакова Г.И. Антропология женского тела в славянской традиции. – М., 2001. – С. 201.

[14] Кон И.С. Ребенок и общество: историко-этнографическая перспектива.– М., 1988; Лунин И.И., Старовойтова Г.В. Исследование родительских полоролевых установок в разных культурных средах // Этнические стереотипы мужского и женского поведения.– СПб., 1991.– С. 6–16; Пушкарева Н.Л. Материнство в новейших социологических, философских и психологических концепциях // Этнографическое обозр. – 1999. – № 5. – С. 48 – 59; Кись Оксана. Материнство и детство в украинской традиции: деконструкция мифа // Социальная история. Женская и гендерная история. / Под ред. Н.Л. Пушкаревой. – М., 2003. – С. 161.

[15] Борисенко В.К. Весільні обряди та звичаї на Україні. – К., 1988. – С. 82.

[16] Щепанская Т.Б. Пронимальная символика // Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы // С. Музея антропологии и этнографии. – СПб., 1999. – Т. 57. – С. 156.

[17] Кузеля З. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу // Матеріали до україно-руської етнології. – Т. 8. – Львів, 1906. – С. 100.

[18] Кабакова Г.И., Толстая С. М. Зачатие // Славянские древности. – М., 1999. – Т. 2 – С. 283.

[19] Кабакова Г.И. Антропология женского тела в славянской традиции. – С. 173.

[20] Кузеля З. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. – С. 96.

[21] Там само. – С. 97.

[22] Агапкина Т.А. Месячные // Славянские древности. – М., 2004. – Т. 3. – С. 244; Мазалова Н.Е. Состав человеческий: человек в традиционных соматических представления русских. – М., 2001. – С. 87.

[23] Рукописні фонди Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського НАН України (далі РФ ІМФЕ). – Ф. 14-3. – Од. зб. 452. – Арк. 79.

[24] Талько-Грынцевич Ю. Д. Народное акушерство в Южной Руси. – Чернигов, 1889. – С. 23.

[25] Баранов Д. Предохранение от зачатия // Мужики и бабы: мужское и женское в русской традиционной культуре. – СПБ., 2005. – С.490; Его же. "Незнакомые" дети (к характеристике образа новорожденного в русской традиционной культуре // Этногр. обозр. – 1998. – № 4. – С. 113 – 114; Листова Т.А. Религиозно-нравственное отношение к деторождению в русской семье // Православная жизнь русских крестьян XIX – XX веков: Итоги этнографических исследований. – М., 2001. – С. 37 – 38.

[26] Кабакова Г. И. Антропология женского тела в славянской традиции. – С. 200.

[27] Талько-Грынцевич Ю. Д. Народное акушерство в Южной Руси. – С. 24.

[28] Маєрчик М. Одяговий метамовний код в обрядах родинного циклу (семіотичний аналіз традиції оголення лімінальних осіб) // Народознавчі Зошити. – Львів, 2000. – № 6. – С. 1027 – 1037.

[29] Баранов Д. Предохранение от зачатия. – С. 490.

[30] ІР НБУВ. – Ф. 10. – Од. зб. 15257. – Арк. 5; РФ ІМФЕ. – Ф. 14-3. – Од. зб. 1194. – Ч. 1. – Арк. 336.

[31] Кузеля З. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. – С. 98.

[32] Там само.

[33] Баранов Д. Предохранение от зачатия. – С. 490.

[34] Мазалова Н. Е. Состав человеческий. – С. 91.

[35] Борисенко Валентина. Обряди життєвого циклу людини // Холмщина і Підляшшя. – К., 1997. – С. 302.

[36] Кабакова Г. И. На пороге жизни: новорожденный и его "двойники" // Слово и культура. – М., 1998. – Т.II. – С. 106.

[37] РФ ІМФЕ. – Ф. 14-3. – Од. зб. 452. – Арк. 79.

[38] Баранов Д. Предохранение от зачатия. – С. 491.

[39] РФ ІМФЕ. – Ф. 14-3. – Од. зб. 452. – Арк. 79.

[40] Кузеля З. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. – С. 99.

[41] РФ ІМФЕ. – Ф. 14-3. – Од. зб. 452. – Арк. 79.

[42] Кузеля З. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. – С. 99.

[43] Талько-Грынцевич Ю. Д. Народное акушерство в Южной Руси. – С. 25; Гринченко Б. Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. – Вып. 2. – Чернигов, 1897. – С. 320.

[44] Ящуржинский Хр. Поверья и обрядности родин и хрестин // Киев. старина. – К., 1893. – Т. 62. – С. 74 – 75; Этнографические материалы собранные в Черниговской и соседних с ней губернях. – Чернигов, 1897. – Вып. 2. – С. 320; Ястребов В. Н. Материалы по этнографии Новороссийского края. – Одесса, 1894. – С. 84; Сумцов Н. Очерки народного быта. – Харьков, 1902. – С. 52.

[45]Боряк О. Сільська баба-сповитуха в статусі родопомочниці // Вісн. Львів. ун-ту. – Л., 2000. – Вип. 35–36. – С. 443. – (Сер. "Історична").

[46] РФ ІМФЕ. – Ф. 14-3. – Од. зб. 452. – Арк. 79.

[47] Там само.

[48] Там само.

[49] ІР НБУВ. – Ф. 61. – № 227 – 229. – Арк. 6.

[50] Там само.

[51] Ястребов В. Н. Материалы по этнографии Новороссийского края. – Одесса, 1894. – С. 84; Листова Т.А. Народная религиозная концепция зарождения и начала жизни // Русские. – М., 1997. – С. 686.

[52] Шекерик-Доників П. Родини і хрестини на Гуцульщині. – С. 7.

[53] Кісь О. Дівчина-покритка в українському селі кін. XIX – поч. XX ст. // Народознавчі зошити. – 1998. – № 6. – С. 684 – 692.

[54] Кузеля З. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. – С. 94.

[55] Граймер М. Л. Аборт и психология женщины // Труди Першого Всеукр. з'їзду акушерів і гінекологів. – К., 1928. – С. 387.

[56] Там же. – С. 202.

[57] Листова Т. А. Религиозно-нравственное отношение к деторождению в русской семье. – С. 42.

[58] РФ ІМФЕ. – Ф. 27-3. – Од. зб. 108. – Арк. 6.

[59] Шекерик Доників П. Родини і хрестини на Гуцульщині. – С. 87.

[60] РФ ІМФЕ. – Ф. 27-3. – Од. зб. 108. – Арк. 5.

[61] Там само.

[62] Там само. – Арк. 6–7.

[63] Там само.

[64] Борисенко Валентина. Традиції і життєдіяльність етносу: на матеріалах святково-обрядової культури українців. – К., 2000. – С. 64.

[65] Маєрчик М. Одяг як символічне тіло (на матеріалах української традиційної культури) // Тіло в текстах культур. – К., 2003.

В статье рассматриваются народные воззрения традиционного украинского общества на грех изгнания плода та Божьей кары на него. Автор приходит к выводу, что в традиционном украинском социуме женщины крайне редко решались на искусственное прерывание беременности, основной причиной чему служил страх совершить грех детоубийства.

Ключевые слова: *грех, Божья кара, изгнание плода, детоубийство.*

Article deals with Ukrainian popular views on the abortion sin. Author comes to the conclusion, that abortion was a very rare phenomenon in the Ukrainian traditional society. The main reason, which kept women from such step, was fear of infanticide sin.

Key words: *sin, visitation, abortion , infanticide.*

Григорій КОНДРАТЮК
Сімферополь

МЕТОДОЛОГІЯ І МЕТОДИКА ДОСЛІДЖЕННЯ ІСТОРІЇ ОСВІТИ В КРИМСЬКІЙ АРСР В 1920 – 1930-х роках

В статті розкриваються методологічні принципи дослідження історії освіти в Криму у міжвоєнну добу. Здійснено аналіз джерельної бази теми.

Ключові слова: *освіта, методика, історія, методологія, Крим.*

На сучасному етапі творення незалежної, правової, демократичної держави та інтеграції України до загальноєвропейського товариства дедалі більшої гостроти набуває проблема державної та освітньої етнополітики. Створення прогресивної системи освіти, яка б відповідала вимогам часу, є актуальним завданням української держави. На сьогодні існує потреба у такій системі освіти, яка б функціонувала б на принципах демократизму, гуманізму, загального широкого доступу до освіти для всіх громадян з урахуванням національних особливостей всіх етносів, які проживають в Україні.

Допомогти в реформуванні системи освіти може осмислення історичного досвіду, аналіз становлення і розвитку етнічної освіти. Звернення до досвіду розвитку національної школи в 1920 – 1930-х роках, практики вирішення проблем міжнаціональних відносин надзвичайно актуальне, оскільки глибокий науковий аналіз минулого, його негативних рис і позитивних досягнень потрібен для здійснення виваженої державної етнополітики. Розуміння теорії та історії освіти з урахуванням національної специфіки, історичного досвіду, традицій етнопедагогіки допоможе уникнути помилок у здійсненні освітянських перетворень і побудові національних відносин в Україні.

Актуальність дослідження зазначеної теми обумовлена також тим, що у вітчизняній історіографії не було окремої праці присвяченої вивченню історії освіти в Криму у міжвоєнну добу[1].

Для вивчення історії освіти Кримської АРСР 1920 – 1930-х років потрібен сучасний історичний інструментарій. Теоретико-методологічну основу дослідження розвитку освіти становлять принципи об'єктивності, історизму, гуманізму і світоглядного плюралізму, що у сукупності дозволяють з достатньою повнотою розкрити як загальні, так і специфічні риси історії освіти і культури Криму в 1920 – 1930-ті роки.

Об'єктивність є синонімом науковості, вона передбачає правдивий і безсторонній аналіз усього різноманіття фактів, що стосуються досліджуваного явища.

Принцип історизму, вимагає розглядати всі явища і події минулого в русі, на основі закономірних причинно-наслідкових зв'язків – від їх виникнення через усі періоди росту і розвитку до їх зникнення.

Принцип гуманізму дає можливість пояснити й оцінити історичні події за допомогою високих моральних критеріїв. Він стверджує пріоритет загальнолюдських цінностей над усіма класовими, партійними, клановими, груповими та іншими інтересами. Тому, вивчаючи драматичні зміни в житті кримських вчителів і учнів 20 – 30-х років XX століття, не можливо байдуже пройти повз оціночні судження і характеристики. Живі люди, їхні страждання, надії й ілюзії, а не мертві партійно-бюрократичні структури, повинні стояти в центрі уваги дослідників.

При дослідженні історії освіти використовуються і загальнонаукові, а також соціально-історичні методи пізнання. Зокрема, методи: індукції і дедукції, аналізу і синтезу. Причому індукція, як і аналіз, застосовуються переважно на етапі емпіричного пізнання, а дедукція і синтез – у підсумковому теоретичному узагальненні, при написанні висновків.

Як основний метод реконструкції історії освіти Криму 1920 – 1930-х років можливо застосувати метод емпіричного аналізу і порівняння конкретних фактів, узятих з значної кількості

© Григорій Кондратюк

різноманітних джерел, документальних і статистичних. Значні результати дає також порівняльно-історичний метод, або метод аналогій, суть якого полягає в пошуках схожості або розбіжності між двома подіями (явищами, процесами) і пояснення цього. Причому, щоб це порівняння було не випадковим, а науково обґрунтованим, потрібно визначити типове за головними, суттєвими рисами явища. Тільки за таких умов порівняльно-історичний метод може допомогти відкрити певну історичну закономірність або нові ланки в досліджуваній проблемі. Так, цей метод дає можливість більш рельєфно простежити процес відновлення і розвитку освіти в Криму.

Певні здобутки у вивченні історії освіти може принести використання метода актуалізації, який допомагає практично застосувати отримані в процесі дослідження висновки і узагальнення, розглядати системно досліджуване явище, як єдине ціле в більш широкому соціальному контексті. Метод актуалізації дає можливість не тільки бачити схоже в історії освітнього питання в 1920 – 1930-х роках і нині, але і докорінне розходження в історичних обставинах та результатах.

Джерельну базу дослідження історії етнічної освіти в Криму складають різноманітні за походженням, видовими ознаками та змістом опубліковані та неопубліковані джерела. Джерела можна поділити на декілька груп.

Першу групу джерел становлять збірники документів, які видавались протягом 1920 – 1990 років[2]. Це збірники законів, виданих партійними і державними органами, що регулювали роботу закладів освіти. Зокрема, це "Збірники узаконень і розпоряджень Робітничого і Селянського уряду Кримської Соціалістичної Радянської республіки", "КПРС у рішеннях з'їздів, резолюціях, розпорядженнях", збірники законів і постанов Колегії Наркомоса РРФСР, які регулювали організацію навчального процесу в 1930-х роках, виплату зарплати вчителям[3].

Окрему групу джерел становлять опубліковані стенограми засідань, рішення і резолюції партійних конференціях, звіти про діяльності органів влади різних рівнів, у тому числі звіти Кримського ЦВК, Кримської РНК, галузевих наркоматів[4]. У цих звітах міститься значний матеріал про діяльність органів влади у керівництві школами, технікумами, відомості про кількість закладів освіти та їх фінансування. Зокрема важливу інформацію містять стенограми конференцій кримської обласної організації РКП(б)-ВКП(б), які відбувалися в досліджуваний період[5]. Питання національної політики в роботі закладів освіти обговорювались на конференціях у період 1921 – 1928 років. Вони підтверджують, що в кримській партійній організації існувала міжфракційна боротьба груп кримськотатарських комуністів. В умовах відносного плюралізму в РКП(б), в кримській організації сформувалися дві групи націонал-комуністів, які порізному підходили до реалізації національної політики партії, в тому числі і у сфері освіти.

Третю, важливу групу джерел складають бюлетені, які видавалися Кримським обкомом РКП(б)-ВКП(б), ЦВК Радою робітничих, селянських, червоноармійських і червонофлотських депутатів і Радою Народних Комісарів Кримської АРСР; бюлетені Кримського обкому Російської Комуністичної Спілки Молоді; Народного Комісаріату Освіти; Кримського Центрального Статистичного Управління[6]. Бюлетені ЦВК і РНК Кримської АРСР містили основні нормативні документи, які регламентували роботу закладів освіти; створення національних районів, програмні статті керівників республіки[7]. Дана група джерел дає змогу простежити зміни в офіційному курсі, що відбувалися в реалізації національної політики, характеру роботи закладів освіти.

Четверту групу джерел становлять опубліковані тексти доповідей і виступів, а також статті керівників органів народної освіти: А. Луначарського, А. Бубнова, Н. Крупської, Я. Ряппо, М. Скрипника[8]. У цих джерелах містяться ідеологічні принципи, концептуальні положення про організацію діяльності органів освіти, побудови навчального процесу, підкреслюється значення антирелігійної пропаганди.

Сюди також можна віднести виступи і звіти керівників Кримської АРСР. Великий фактичний матеріал про розвиток кримської промисловості, підготовку кадрів для підприємств, хід коренізації, формування національного пролетаріату, діяльність системи робітничої освіти міститься у виступах голови РНК Криму А. Самедінова. Особливу цінність для дослідження історії освіти мають дві праці наркома освіти Кримської АРСР у 1930 – 1934 рр. "Народное образование в Бахчисарайском районе" і "О всеобщем начальном обязательном обучении в

Крыму" Алі Асанова про введення обов'язкового початкового навчання в Криму[9]. Відбиток епохи несуть на собі опубліковані виступи і статті секретаря кримського обкому ВКП(б) у першій половині 30-х років Б. Семенова[10]. В них легко простежуються зміни курсу національної політики, пріоритетів у роботі закладів освіти, спрямування ідеологічних чисток. У організації освітнього процесу важлива роль відводилась комсомольській організації Криму. У цьому плані характерною є книга секретаря кримського обкому ВЛКСМ А. Камілєва "Культпоход комсомола Крыма", в якій добре окреслена участь комсомолу у ліквідації неписьменності, молодіжному комуністичному русі, ідеологічному впливі на учнів, формуванні в молоді світогляду відповідного потребам епохи[11].

П'яту групу джерел становлять звіти і матеріали про діяльність профспілкових органів, зокрема Кримської Ради Професійних Спілок (КРПС)[12]. У цих матеріалах добре висвітлена робота культвідділів, що займалися ліквідацією неписьменності серед членів профспілок. Також збереглося чимало документів, які свідчать, з 1930 щороку профспілки зобов'язані були брати участь у фінансуванні програми введення обов'язкового загального початкового навчання. Учителів шкіл Кримської АРСР поєднував Кримський відділ Всеросійського союзу працівників освіти (Всеробітпрос), публікації якого також використано у нашому дослідженні.

Окрему групу джерел становлять опубліковані статистичні матеріали[13]. Однак при їхньому аналізі необхідно виявляти критичний підхід. Статистичні матеріали початку 1920-х років характеризуються неповнотою даних, а збірникам другої половини 30-х років притаманна фальсифікація даних про стан народної освіти. Важливе місце в даній групі джерел відводиться переписам населення Криму, у матеріалах яких вказувалася національність і рідна мова населення.

Органічною частиною корпусу джерел є періодичні видання: газети і журнали, в яких міститься інформація з досліджуваної проблеми, і видавалися у Кримській АРСР, зокрема, "Педагогическая жизнь Крыма" і "Пути коммунистического просвещения". В умовах відносної свободи в період непу була можлива дискусія з питань організації освіти, педагогічного процесу, розвитку національних шкіл. На сторінках журналу "Педагогическая жизнь Крыма" у 1925 році проводилась конструктивна дискусія, звучали різні думки освітян, не приховувалися і недоліки, що мали місце в роботі шкіл. Там же публікувалися статті наркома освіти націонал-комуніста Усеіна Баліча, голови Ради з освіти національних меншин Семена Гамалова та інших керівників освіти. Журнал видавався НКО Кримської АРСР[14]. У журналі "Пути коммунистического просвещения", що видавався Наркомосом у 1926 – 1928 роках уже разом з Агітпропом ОК ВКП(б) спостерігалась тенденція до помітного зростання кількості статей підкреслено пропагандистсько-ідеологічного характеру[15].

Цінними для дослідження етнічних процесів в Криму є публікації журналу "Экономика и культура Крыма", що видавався в 1930 – 1935 роках Держпланом Кримської АРСР, а в 1935 – 1936 роках журнал виходив за назвою "Социалистическая экономика и культура Крыма". В опублікованих статтях керівників господарських і планових органів аналізувалася потреба в кваліфікованих кадрах для кримської промисловості і сільського господарства, оцінювався стан роботи технікумів, професійних навчальних закладів, багато уваги приділялось системі додаткової робітничої освіти на підприємствах у зв'язку з індустріалізацією[16].

Чимало статей, які характеризували і аналізували національну політику і стан освіти, знайшли місце на сторінках журналу "Крым", зокрема це стаття голови ЦВК Кримської АРСР Велі Ібраімова, наркома А. Асанова про стан освіти в Бахчисарайському районі[17].

Багатий матеріал містять не тільки регіональні журнали, а й центральні. Так, на сторінках журналу "Революция и национальности" приділяється увага національному будівництву в автономіях РРФСР, стану освіти національних меншин[18]. Специфіка розвитку освіти в тюркських республіках та результати сходознавчих досліджень публікувались у журналі "Новый Восток". Зокрема, там висвітлювався хід дискусії на першому тюркологічному з'їзді, що відбувся у Баку в 1926 році, де було прийняте рішення про використання латиниці для тюркських мов, у тому числі кримськотатарської. У роботі з'їзду брала участь делегація з Кримської АРСР[19].

У роботі широко використовувалась інформація з газет, як центральних ("Правда", "Известия"), так і регіональних "Красный Крым", "Маяк Коммуны", "Красная Керчь", в яких якнайкраще відображалось типове в оцінюванні ставлення, реагування на проблеми шкільництва

нацменшин, що видно з прикладу органу обкому РКП(б) ВКП(б), ЦВК і РНК Кримської АРСР газети "Красный Крым"[20]. У газеті представлено багато цінної для нашого дослідження інформації. Інтерес представляє спеціальна рубрика "Жизнь национальностей", у якій публікувалися відомості щодо освіти в різних районах Криму, про хід ліквідації неписьменності, практичні заходи щодо реалізації національної політики, докладно обговорювався хід латинізації в Криму, перепідготовки кримськотатарських учителів з середини 1920-х рр.

Використання спеціальної педагогічної преси, зокрема газети "За коммунистическое просвещение", дає можливість ознайомитись з програмними статтями відносно розвитку певних напрямків освіти, проведення кампаній в освіті[21].

Найбільшу кількість інформації дає робота з фондом Кримського обласного комітету РКП(б)-ВКП(б), використання протоколів засідань бюро обкому, секретаріату, малого і великого пленумів. Ці структурні органи обкому розглядали найважливіші питання освітньої і гуманітарної політики, приймали концептуальні рішення, що регулювали всі сторони господарського і культурного життя автономії. Неоцінне значення мають документи національних секцій: німецької, вірменської, єврейської агітаційно-пропагандистського відділу Кримського обкому. У дослідженні найважливішими є документи німецької секції, зокрема протоколи щотижневих засідань інструкторів секції. На засіданнях національних секцій обговорювалися практично всі сфери життя того чи іншого народу, що проживав у Кримській АРСР, у тому числі діяльність національних шкіл і технікумів[22].

Використання документів Джанкойського, Керченського, Севастопольського, Феодосійського, Ялтинського окружкомів за 1921 – 1924 роки дає змогу дослідити національні процеси в Криму в період формування курсу коренізації в автономії, дослідити зміни у підходах щодо питання освітньої політики. Документи окружкомів допомагають простежити специфіку в здійсненні національної політики в освітній сфері в різних регіонах Криму[23].

Одним з важливих елементів реалізації національної політики, курсу коренізації було створення національних сільрад і національних районів. У процесі районування в 1930 році було створено німецький, єврейський, український і шість кримськотатарських районів. Тому документи райкомів ВКП(б) національних районів Бахчисарайського, Біюк-Онларського дають змогу проаналізувати курс коренізації відносно кримськотатарського і німецького населення. У 1935 році в процесі нового районування кількість національних районів збільшилася[24].

Документи фонду Кримської обласної контрольної комісії характеризують діяльність "правих" і "лівих" кримськотатарських комуністів, представляють матеріали із судового процесу голови ЦВК Кримської АРСР Велі Ібраімова. У цьому фонді зберігаються інформаційно-аналітичні звіти про політичний стан Криму, підготовлені ДПУ. У звітах детально аналізується діяльність національної інтелігенції, реакція населення на реалізацію програм національної політики. Розглянуті матеріали є досить об'єктивними, оскільки інформаційні звіти ДПУ готувались без масових ідеологічних гасел[25].

Матеріали фонду Кримського обласного комітету ВЛКСМ дають змогу проаналізувати національну політику стосовно молоді, вплив ідеології на учнів, що навчаються в школах і технікумах. У складі агітпропу обкому ВЛКСМ працювали національні секції, які брали участь у ліквідації неписьменності, навчанні НТА, культпоході в села[26].

У вивченні особливостей втілення національної політики в Кримській АРСР науковий інтерес представляють документи обласного Істпарту. Фонд Істпарту містить рукописи статей, спогадів головних дійових осіб автономії, що брали участь у її створенні, наприклад І. Фірдевса. Для оцінки ролі національної кримськотатарської інтелігенції, роботи націонал-комуністів важливі аналітичні довідки, матеріали і матеріали про становлення і діяльність кримськотатарської партії "Міллі-Фірка"[27].

Фонди вищих органів державної влади ЦВК і РНК Кримської АРСР поряд з фондом обкому партії, дають можливість дослідити особливості процесу коренізації в системі освіти, практичні проблеми що виникали під час реалізації національної політики. Матеріали РНК Криму відображають дійсний стан фінансування і будівництва шкіл, підготовки підручників[28]. У фонді ЦВК представлені документи безпартійних селянських конференцій, що проводилися в Криму в другій половині 20-х років, на яких піднімались проблеми національних шкіл, задоволення гуманітарних і культурних потреб національних меншин[29].

Документи фонду Народного Комісаріату Робітничо-селянської інспекції представлені звітами про проведені ревізії і перевірки в закладах освіти. Акти ревізій досить об'єктивні і правдиві, у них немає перекручування дійсності складної ситуації, у якій знаходились школи і технікуми в двадцятих роках[30].

Матеріали фондів Статистичного управління Кримської АРСР, Державної планової комісії при РНК Криму містять докладну статистичну інформацію про динаміку розвитку культурного процесу, аналіз перспектив розвитку шкіл, виділення необхідних коштів на будівництво шкільних приміщень, видання підручників, обсяг роботи, яка передувала введенню загального навчання[31].

Фонд Кримської Ради Професійних Спілок (КРПС) дає змогу отримати уявлення про проведену роботу профспілок у кампанії щодо ліквідації неписьменності, фінансування та забезпечення дітей бідняків одягом, взуттям, продуктами харчування, з тим аби вони могли продовжувати навчання у школі. Обширна інформація щодо участі профспілок у доборі висуванців на роботу і керівництво навчальними закладами дає можливість зробити висновок про те, що висуванство було на початку 1930-х років елементом політики коренізації[32].

Використання документів фонду Народного комісаріату фінансів Кримської АРСР, квартальних і річних звітів Наркомфіну ілюструє рівень фінансування навчальних закладів, обсяг виділених матеріальних ресурсів, частку витрат на потреби освіти в загальнокримському бюджеті[33].

Аналіз документів фонду Центральної ради Народного Господарства Криму свідчить про специфіку розвитку професійно-технічної освіти. Організація ЦРНГ курсової підготовки робітничих масових професій була обумовлена збільшенням потреби в робітниках, що пояснювалось партійною політикою індустріалізації[34].

Документи фонду Народного комісаріату освіти Кримської АРСР всебічно відображають розвиток культурного процесу в Криму. В першу чергу, це листування з відділами народної освіти, звіти навчальних закладів, протоколи засідань Колегії Наркомосу, стенограми нарад із працівниками шкіл, документи Академічної Наради, Ради з питань освіти національних меншин, управлінь Соцвиху і Головпрофосвіти[35].

Розгляд фондів Алуштинського, Бахчисарайського, Євпаторійського, Керченського районних відділів народної освіти став добрим підґрунтям у вивченні стану шкіл, введення загального навчання в різних регіонах Криму. Національна специфіка районів обумовила розвиток і формування національної системи освіти. Так, Алуштинський і Бахчисарайський райони були національними кримськотатарськими районами, Євпаторійській район став одним з основних щодо переселення й облаштованості євреїв, Керч на початку 1930-х років стала центром індустріалізації. Фонди даних райвно дали змогу провести порівняльний аналіз регіональних особливостей і потреб навчальних закладів[36]. Вивчення фондів Сімферопольського робітничого факультету й Євпаторійського педагогічного робітничого факультету показали, що робітфаки сприяли коренізації кримських вузів і надавали можливість національній молоді здобувати вищу освіту. З метою отримання об'єктивних даних про стан професійно-технічної освіти в Кримській АРСР було використано фонди Ялтинського промислового економічного технікуму, Ялтинського (Тотайкойського) татарського педагогічного технікуму, ФЗУ будівельної спеціальності при Народному комісаріаті комунального господарства, ФЗУ при Кримському республіканському управлінні зв'язку, протоколи засідань педагогічних колективів, звіти про роботу, аналіз набору учнів, листування з вищими органами допомогли всебічно вивчити підготовку кадрів для різних галузей кримського народного господарства. Використання фондів Наркомосу, районних відділів народної освіти, робітфаків, технікумів, ФЗУ і шкіл дало змогу проаналізувати різні рівні системи освіти Кримської АРСР.

Таким чином, можна зробити висновок, що незважаючи на збільшення в останній час кількості нової історичної літератури, цілий ряд проблем історії освіти УСРР і Кримської АРСР в міжвоєнну добу не знайшли належного висвітлення у вітчизняній історіографії. Ця обставина робить актуальним завдання пошуку і об'єктивної інтерпретації архівних документів. Утруднює завдання вивчення історії освіти в Кримській АРСР втрата в роки Великої Вітчизняної війни значної кількості архівних фондів. Через провали в архівному матеріалі не завжди вдається відтворити цілісну картину діяльності окремих навчальних закладів. Так, зокрема по-

вністю втрачено фонд Кримського педагогічного інституту. Тому потребують вивчення документи фондів, які не мають прямого відношення до теми дослідження. В цих фондах дослідники можуть виявити значну кількість важливих документальних свідчень. Так, документи, що характеризують діяльність єврейських шкіл знаходяться в фондах Р.-515 Кримського представництва Комітету по землевлаштуванню трудящих євреїв (КОМЗЕТ), фонді Р.-1684 Кримської (республіканської) контори американської єврейської об'єднаної корпорації "Агроджойнт", фонді Р.-3936 Евпаторійського і Фрайдорфського Представництва КОМЗЕТу. Серед матеріалів фондів, зокрема сберігаються протоколи засідань правління ТЗЕТу. Ця організація повинна була займатись питаннями освіти і культури серед переселенців.

Об'єктивний аналіз архівних матеріалів дозволяє переглянути ряд стереотипів щодо процесів в системі освіти Кримської АРСР в міжвоєнну добу. Необхідно зазначити, що в умовах відсутності комплексних досліджень розвитку історії освіти Кримської АРСР, подолання традиційних стереотипних поглядів радянської історіографії про розвиток освіти можливе при умові систематичного вивчення масових джерел з багатьох фондів і обробки декількох масивів історичних свідоцтв із багатьох фондів Державного Архіву Автономної Республіки Крим.

---

[1] Кравець В. Історія української школи і педагогіки. – Тернопіль, 1994; Нариси історії українського шкільництва (1905 – 1933) / За ред.. Сухомлинської О.В. – К., 1996; Васькович Г. Шкільництво в Україні (1905 – 1920 рр.). – К., 1996; Дроб'язко П.І. Українська національна школа: витоки і сучасність. – К., 1997; Живодьор В.Ф. З історії національного шкільництва. – К., 1998; Ступарик Б.М. Національна школа: витоки, становлення. – К., 1998; Липинський В.В. Становлення і розвиток нової системи освіти в УСРР у 1920-ті роки. – Донецьк, 2000.

[2] Культурное строительство в РСФСР. Документы и материалы. – Т.1. – Ч.2. 1921 – 1927. – М., 1984; Культурное строительство в РСФСР. Документы и материалы. – Т.2. 1928 – 1941. – М., 1985; Культурное строительство в СССР. 1917 – 1927. Документы и материалы. – М., 1989; КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. – Т.3. – М., 1984.

[3] Собрание узаконений и распоряжений Рабочего и Крестьянского правительства КрАССР. – Симферополь, 1923.

[4] Отчёты КрымЦИКа, Совнаркома, Наркоматов и Госучреждений КрССР III-му Всекрымскому Съезду Советов. – Симферополь, 1923.

[5] Козлов И. О национальном строительстве в Крыму. Переработанная стенограмма доклада на VI Объединённом Пленуме ОК и ОКК. – Симферополь, 1931.

[6] Известия Крымского ОК РКП(б). – 1922. – № 10; Известия Крымского ОК РКСМ . – 1922. – № 4; Коммунистический вестник. – 1924. – № 9.

[7] Бюллетень ЦИК и СНК Крымской АССР. – 1931. – 16 сентября. – № 50.

[8] Луначарский А.В. На фронте просвещения. (Доклад о народном просвещении на 2-ой сессии ВЦИК 9 октября 1924г.). – М., 1924; Луначарский А.В. Просвещение и революция. Сборник статей. – М., 1926; Ряппо Я.П. Народна освіта на Україні за десять років революції. – Харків, 1927; Скрипник М.О. Основні завдання культурного будівництва за доби соціалістичної реконструкції країни. (Доповідь на Всесоюзнім з'їзді робітників освіти в Москві 5 березня 1929 р.). – Харків, 1929.

[9] Асанов А. О всеобщем начальном обязательном обучении в Крыму. – Симферополь, 1930.

[10] Семёнов Б.А. О ближайших задачах крымской парторганизации. Речь на Пленуме областного комитета ВКП(б) 15 октября 1934 г. – Симферополь, 1934.

[11] Камилев А. Культпоход комсомола Крыма. – Симферополь, 1934.

[12] Отчёт Крымского Совета Проф. Союзов с марта 1924 по март 1925г. К X Всекрымскому Съезду профсоюзов. – Симферополь, 1925.

[13] Бюллетень Крымского ЦСУ. – 1923. – №1; Статистический бюллетень УНХУ Крымской АССР. – 1933. – №1.

[14] Балич У. Состояние народного просвещения в Крыму // Педагогическая жизнь Крыма. – 1925. – №6.

[15] Балич У. Народное образование в Крыму // Пути коммунистического просвещения. – 1926. – №5.

[16] Экономика и культура Крыма. – 1931. – №5.

[17] Крым. – 1925. – №2.

[18] Революция и национальности. – 1930. – №4 – 5.

[19] Новый Восток. – 1926. – №12.

[20] Красный Крым. – 1924. – 20 мая.

[21] За коммунистическое просвещение. – 1932. – 7 апреля.

[22] Державний архів Автономної Республіки Крим (ДААРК) – Ф. П.-1. – Оп. 1. – Спр. 57. – Арк.15.

[23] Там само. – Ф. П.-70. – Оп.1. – Спр.52. – Арк.3.

[24] Там само. – Ф. П.-100. – Оп.1. – Спр.60. – Арк.15.
[25] Там само. – Ф. П.-3. – Оп.1. – Спр.162. – Арк.35.
[26] Там само. – Ф. П.-147. – Оп.1. – Спр.159. – Арк.12.
[27] Там само. – Ф. П.-150. – Оп.1. – Спр.167. – Арк.25.
[28] Там само. – Ф. Р.-652. – Оп.4. – Спр.737. – Арк.20.
[29] Там само. – Ф. Р.-663. – Оп.5. – Спр.76. – Арк.10.
[30] Там само. – Ф. Р.-460. – Оп.3. – Спр.49. – Арк.25.
[31] Там само. – Ф. Р.-219. – Оп.1. – Спр.1795. – Арк. 37.
[32] Там само. – Ф. Р.-713. – Оп.2. – Спр.2. – Арк.3.
[33] Там само. – Ф. Р.-149. – Оп.5. – Спр.2. – Арк.23.
[34] Там само. – Ф. Р.-526. – Оп.2. – Спр.3. – Арк.3.
[35] Там само. – Ф. Р.-20. – Оп.1. – Спр.15. – Арк.37.
[36] Там само. – Ф. Р.-4025. – Оп.1. – Спр.46. – Арк.19.

В статье раскрываются методологические принципы исследования истории просвещения в Крыму в межвоенный период. Осуществлен анализ источниковой базы темы.

Ключевые слова: *просвещение, методика, история, методология, Крым.*

Article deals with the methodological principles of the research of the history of education in Crimea in the period between World wars. The source base of topic is analyzed.

Key words: *education, methods, history, methodology, Crimea.*

Людмила МЕТКА
Опішне

УМОВИ ЖИТТЯ ТА ДОМАШНЬОГО ВИРОБНИЦТВА У СІМ'ЯХ СЛОБОЖАНСЬКИХ ГОНЧАРІВ

Про побутові умови життя та праці гончарів Слобідської України, що зумовлювалися специфікою заняття.

Ключові слова: *Слобідська Україна, гончарство, гончарні осередки, побут гончарів, шкідливість гончарного виробництва, розподіл праці, циклічність у роботі.*

Комплексне дослідження гончарства Слобідської України, аналіз його локальних особливостей неможливі без вивчення домашнього побуту та умов праці місцевих гончарів.

Впродовж другої половини XIX – першої половини XX століття вийшли друком ряд праць, де розглядалися деякі аспекти означеного питання. На початку 1880-х років було обстежено стан гончарства Сумського, Охтирського та Куп'янського повітів Харківської губернії. Гончарство Куп'янського повіту, зокрема, сіл Гороховатка та Гаврилівка, досліджував Лев Соколовський[1]. Кустарні промисли Сумського повіту вивчав відомий етнограф Петро Єфименко[2]. Важливі відомості про умови гончарювання в м. Охтирка, селах Боромля, Котельва, Деревки та Млинки Охтирського повіту, знаходимо в праці Олександра Твердохлібова[3]. Автори вказаних статей опублікували прізвища місцевих гончарів, охарактеризували технологію виробництва, описали економічний стан їхніх сімей, умови життя та праці.

Важливі відомості з окресленого питання знаходимо у 7 та 9 випусках випуску "Харьковского сборника", де опубліковано етнографічні матеріали з обстеження гончарних осередків Харківської губернії: А. Базій (с. Нова Водолага)[4], І. Федченко (містечко Котельва)[5], М. Косьянова (с. Євсуг)[6], О. Костиков[7], М. Попова (с. Ямпіль)[8]. Автори звернули увагу на особливості поселень, садиб, інтер'єрів селянських господарств, побутових умов життя та праці мешканців цих сіл тощо. У цьому ж збірнику вміщена й стаття В.В. Іванова, де подано матеріал про сприйняття селянами у своєму середовищі кустарів[9].

Подальше дослідження гончарства Слобідської України пов'язано з іменами О.Онацького[10], Д. Багалія[11], М. Сумцова[12], С. Таранушенка[13], М. Сібілова[14], С. Одинцової[15], Ю. Лащука[16], О. Тищенка[17].

Робота істориків, археологів, філологів, етнографів, які ґрунтовно вивчають різноманітні аспекти розвитку гончарства України активізувалася з часу заснування Національного музею-заповідника українського гончарства в Опішному (1986 р.). Побачили світ і публікації, присвячені гончарству окремих осередків Слобожанщини. Зокрема, історичні та етнографічні аспекти розвитку цього промислу в м. Суми висвітлили співробітники Сумського художнього музею Т. Єршова та Л. Федевич[18]. Важливим доповненням до характеристики побутових умов життя гончарів окремих осередків Слобожанщини стали керамологічні дослідження, які проводилися працівниками Національного музею-заповідника українського гончарства в Опішному Н. Панічевою та С. Шкурпелою[19].

Початок XXI століття позначився пожвавленням у галузі вивчення не тільки українського, а й світового гончарства. З часу заснування спеціалізованого наукового закладу з досліджень гончарства – Інституту керамології (2000), стала можливою розробка широкого кола керамологічних проблем. Інститут скоординував наукові керамологічні експедиції, проведені авторкою даної статті у 2002 – 2004 роках, у результаті яких з'явилося ряд публікацій у наукових виданнях[20].

Метою даної статті є систематизація та узагальнення матеріалів, які стосуються домаш-

© Людмила Метка

нього побуту та умов праці слобожанських гончарів, що допоможе комплексно вивчити гончарство як суттєвий компонент традиційно-побутової культури українців.

У другій половині XIX – першій половині XX століття гончарі жили переважно у сільській місцевості, тому їхнє життя було тісно пов'язане з життєдіяльністю усієї селянської спільноти і підпорядковувалося загальним принципам організації родинно-побутової культури. Проте, заняття гончарством вносило певні корективи у спосіб та умови життя гончарів, а також впливало на економічний стан їхніх сімей.

Садиба слобожанського гончара майже нічим не відрізнялася від традиційних садиб селян у тій чи іншій місцевості. Про те, що тут мешкав гончар, свідчили лише наявність купи глини, яка зберігалася в спеціально відведеному місці на подвір'ї під відкритим небом та горна для випалювання посуду, збудованого для забезпечення протипожежної безпеки, якомога далі від хати. У кожного заможного майстра було власне горно, яке іноді дехто здавав у оренду іншим гончарам-односельцям, бідніші будували спільні горни, користуючись ними по черзі. Слобожанські гончарі, принаймні в останню чверть XIX століття, не мали для роботи окремих приміщень. Проте деякі з них, найімовірніше, більш економічно спроможні, ще й у другій половині XIX ст. будували спеціальні майстерні, де гончарювали, висушували й зберігали готовий посуд. Часто така майстерня прибудовувалася до горна. Ось, як виглядала, розміщена окремо від житла, гончарня Федора Лихацького – одного із кустарів с.Гороховатка Куп'янського повіту: "В особливій будівлі, окремо і на деякій відстані від житла гончара із сім'єю, на схилі пагорба, розміщується горн з пригребицею, сіни і простора робоча кімната. Вхідні двері зі сходу ведуть у пригребицю, прямо – горн, направо – невеликі сіни (з одним вікном – Л.М.), звідси двері в робочу кімнату з трьома вікнами, розміщеними на північ. Уздовж стіни з вікнами, в робочій кімнаті непорушна лава, до якої прикріплено два круга. Піч для перепалювання свинцю розміщена зліва біля стіни суміжної з горном. Біля стіни справа, біля вікна, знаходяться жорна для перетирання глету, піску та речовин, які використовуються для фарбування посуду. У цю ж кімнату виходить і отвір горна, через який у нього вкладається посуд для випалювання. Сіни служать також і для висушування посуду, і для тимчасового складання випаленого. Окремо від цієї будівлі стоїть "катражка" (сарайчик – Л.М.) для зберігання готових виробів."[21] Описана будівля була наполовину вкопана в землю, що запобігало підвищенню вологості приміщення. Щоправда, Федір Лихацький був на той час найзаможнішим гончарем Куп'янського повіту, тому подібну гончарню міг собі дозволити не кожен. Переважна більшість кустарів-гончарів Слобідської України займалися своїм ремеслом, харчувалися й спали в одному і тому ж приміщенні[22]. Наприклад, у 1881 році в м. Охтирка гончарі-бідняки, яких було 10 сімей з 29 зареєстрованих дослідником О. Твердохлібовим мали 1 кімнату в хаті, частину якої й використовували під майстерню. Зберігся такий опис хати пересічного охтирського гончара: "У цій хатинці вміщаються: лавки, піл з постіллю, полиці для висушування горщиків, круг, мисник, "костер" (купа – Л.М.) глини, прилавок, де хазяйка, коли випадає вільний час, пряде чи шиє. У цьому приміщення важко повернутися"[23]. Серед 69 сімей гончарів с. Котельва у 1881 році, тільки 9 мали більше однієї кімнати[24]. Хати селян с. Євсуг, у переважній більшості, також мали по одній кімнаті[25]. Порівняно гарними та просторими були помешкання сільського населення с. Литвинівка Старобільського повіту[26]. Окрім цього, селянські сім'ї і в с. Євсуг, і в с. Литвинівка володіли достатньою кількістю землі для того, щоб гончарство могло виконувати роль допоміжного до хліборобства джерела прибутків. На відміну від бідняків, хати гончарів-середняків на Слобожанщині, мали 2 – 3 кімнати, в одній із яких влаштовувалася майстерня. Так, окрему кімнату для роботи, навіть наприкінці XIX ст., мала переважна більшість боромлянських гончарів[27].

Житла гончарів від звичайної сільської хати відрізнялися наявністю в інтер'єрі гончарного круга, полиць для висушування виробів, жорен для перемелювання піску і поливи та купи глини. Звичайним супутником домашнього гончарного виробництва була постійна вологість, яка особливо дошкуляла гончарській родині взимку. Адже у цей період року всі основні роботи, пов'язані з гончарством, відбувалися в помешканні[28].

Умови життя гончарів були надзвичайно тяжкими. Бруд від зберігання та обробки глини, постійна вологість, задуха, вкриті паром стіни та стеля, спека від груби й одночасно холод від вікон взимку були визначальними ознаками побуту пересічного слобожанського гончара XIX

– початку XX ст. "Сушили і в хаті, і на пічі. Влажно... Хатка маненька... через сіни сарай здоровий – зробили нам хатку там. Двоє вікон і от робив. На лежанці сушили, то все за зіму погнило у мене"[29]. Постійна вологість суттєво впливала не тільки на санітарний стан помешкання, а й на тривалість служби самої будівлі, яка руйнувалася швидше за звичайну сільську хату. За словами гончарів, вона стояла не більш як 20 – 25 років[30]. У 1881 році О. Твердохлібов, обстежуючи стан гончарного промислу Охтирського повіту, писав про те, що з якої б породи дерева не будували хати охтирські гончарі, більше 12 – 15 років без ремонту вони не служили. Взимку в розпал роботи повітря було настільки просякнуте сирістю й задушливе, що незвиклій до таких умов людині було важко довгий час знаходитися в приміщенні, де сім'я гончара перебувала постійно. Гончарі жалілися, що спати їм "хіба на долівці можна як-небудь, а на лавці – ніякою мірою не примінишся"[31]. Взимку, окрім вологості, їм дошкуляв і холод, бо через дорожнечу палива його доводилося економити. Перетворення хати на майстерню для формування та висушування виробів справляло сумне враження. "В єдиній хаті, де в один і той же час вимішують глину, готують їжу, формують на крузі вироби і перуть білизну, доглядають дітей, сушать на полицях посуд і виймають з печі хліб – постійний безлад. В хаті – вогкість і мокрота. Жодна річ не має свого місця. Лави, піч, стіл, підлога – все зайняте сирим посудом. І серед цього безладу живе, дихає сирістю (і свинцевими випарами, якщо перепалюється свинець для поливи), спить де і як прийдеться сім'я гончаря з малими дітьми"[32].

Загалом, гончарна справа відносилася до числа несприятливих для робітників, як у плані гігієни, так і в плані шкідливості для здоров'я. Особливо це стосувалося робіт, пов'язаних зі свинцем. Не дивно, що середня тривалість життя гончара у другій половині XIX ст. не перевищувала 37 – 38 років[33]. Перепалюючи свинець та глазуруючи посуд, гончарі постійно вдихали випар та пил окису свинцю, тому багато хто з них та членів їхніх сімей потерпали від хвороб легенів. Вони говорили: "Ми, гончарі, працюємо багато, працюємо важко, живем мало й усі хворі"[34]. Наприклад, на час обстеження гончарства в 1880 році серед 10 зареєстрованих місцевих гончарів двоє, Федір Лихацький (1816 р.н.) та Леонтій Цокур (1847 р.н.), виготовляли полив'яний посуд. За кілька років до обстеження, працював зі свинцевою поливою ще один гончар с. Гаврилівка – Олексій Білокоровий (1826 р.н.), що помітно вплинуло на стан його здоров'я. Майстер страждав від наслідків отруєння поливою, відчуваючи постійну слабкість. "Весь його зовнішній вигляд вказував на хворобливий стан організму: жовте, зів'яле обличчя, нечітка мова, згаслий погляд, нескоординовані рухи, а також загальна слабкодухість та дратівливість"[35]. Такі ж ознаки, але меншою мірою, проявлялися й у Леонтія Цокура. І тільки Федір Лихацький, який працював з 1842 року, залишався свіжим та бадьорим. "Раніше, – розповідав гончар, – у мене не було окремої гончарні. Працював у хаті. Від цього пропадали і телята, і вівці. Тільки овець пропало штук 30. Чи зайде кішка в хату, коли палять свинець, чи свиня, теля, чи ягня – усе псувалось і пропадало. Коли ж влаштував гончарню окремо від хати, то не впускаю нікого, коли палиться свинець. Я й жінка одягаємо губку, яка прикриває ніс і губи. Через неї і дихаємо. Це врятувало нас від дії свинцю. А учителю своєму, Зміївському (гончар з м. Ізюм. – Л.М.), згадуючи, завжди дякую за добрий урок"[36]. Кілька записів, які свідчать про шкідливість роботи з поливою зроблено і мною під час керамологічних експедицій 2001 – 2004-х років: "...Свинець шкідливий. Чоловік заложив варення, воно побуло тижнів 2 – 4 і потягло, і отравленіє дало"[37]. "Казали, шо вредно, після войни тут аналізи брали на базарах. Ну, той, шо перепаливсь, то віками не взнаєш, а він же бере горщик, той, шо паливсь. ...Ну я ж скільки годів, сидимо ж ...ну, а вже телятко маленьке пропаде зразу, ото пиллю... Як у хаті теля лежить і поливаю горшки – пропаде теля"[38].

На жаль, достеменно невідомо, чи земські діячі Слобідської України намагалися якось зарадити справі, чи приймали вони конкретні заходи щодо покращення стану життя гончарів-кустарів? В одному із "Статистических листов" професор Харківського університету І.П. Сокальський радив гончарам переймати досвід Ф. Лихацького, але поради залишилися порадами і, як писав М.Ф. Сумцов, "від маловідомого "Статистического листка" до "общего сведения" виявилася дистанція великого розміру і ми ніде не знайшли вказівок, щоб добрі поради доброзичливих дослідників гончарного промислу дійшли до призначення"[39]. У другій чверті XX століття, коли за радянських часів у країні широко розгорнулася боротьба з кустарщиною

як формою малого приватного бізнесу та з часу утворення гончарних артілей, місцева влада також не намагалася допомогти кустарям хоча б порадою, а просто забороняла використання окислів свинцю для глазурування посуду, не пропонуючи натомість нічого взамін. Зафіксовано випадки, коли фінагенти приходили чи до гончарів додому, чи в артіль, де вони працювали, і псували глазурований, готовий до випалювання посуд. "...обливали ми свинцем. А послєднє время запретили. У комбінат приїжжали і всю литу посуду, особенно макітри, цвітошники посверлили. Признали, шо мідіцина обнаружила отравлєніє"[40].

У 1920 – 1930-х роках економічні та побутові умови життя гончарів усієї Лівобережної України дещо покращилися. Матеріали керамологічних експедицій до гончарних осередків Слобожанщини підтверджують, що покращилися умови життя гончарів-кустарів і в цьому регіоні. Так, переважна більшість опитуваних, а це літні люди 1920-х – 1930-х років народження, стверджують, що їхні батьки-гончарі вже в першій половині XX століття мали просторі хати з кількома кімнатами, а гончарювали в окремих майстернях, більшість утримували власні горни. "З 30-х годів то в їх була мастєрська. А тоді й спали з глиною. Й сирость була і хати цвіли, й мокрі були"[41]. І хоча їхня праця й не стала легшою з погляду фізичних затрат, все ж після "брудної" роботи у гончарні майстер мав змогу відпочити у чистому, сухому, теплому приміщенні. Окрім цього, переважна більшість гончарів у першій половині XX ст., усвідомивши шкідливість впливу поливи на стан здоров'я сім'ї, перепалювала свинець або на подвір'ї на імпровізованих грубках, або безпосередньо під час випалювання посуду у пригребиці горна. Згодом гончарі, хоча й не без втручання місцевих органів влади, все частіше відмовлялися від використання свинцевої поливи.

Гончарний промисел на Слобожанщині не був виключно чоловічим заняттям; дружини та діти гончарів також брали в ньому участь. Жінки замішували глину, готували суміші для поливи, розставляли посуд на п'ятра для просушування, слідкували за його висиханням. Хлопці 10 – 12 років брали участь у добуванні глини, привчалися робити посуд, робили цеглу, заодно із жінками готували поливу та фарби[42]. Дівчата займалися виготовленням іграшок: коників, качечок, баринь та невеликого посуду, а також розмальовували вироби[43]. Проте на Слобожанщині, як і на всій території Лівобережжя, робота за гончарним кругом, принаймні у XIX столітті, була виключно справою чоловіків[44]. Згодом ситуація дещо змінилася – окремі жінки також почали гончарювати за кругом. Це було пов'язане, передовсім, із тим, що велика кількість чоловіків-гончарів у першій половині XX століття загинули під час революції, воєн, голодомору. Тому деякі жінки, стаючи автоматично головами родин і виконуючи всю чоловічу роботу в домі, починали й гончарювати. Подібний випадок зафіксовано у с. Пискунівка на Донеччині. У Масляківці (сусідній хутір. – Л.М.) так у одних дівчина навчилась ганчарувать... А в Масляківку вийшла заміж – так і там робила. Штани гончарські надівала..."[45]

У ході дослідження встановлено, що слобожанські гончарі гончарювали переважно в літній період року, адже саме тоді було набагато легше висушувати вироби (за сприятливої погоди влітку посуд висихав за два дні, а взимку для цього іноді не вистачало й тижня)[46]. Проте в усіх гончарних осередках Слобідської України зафіксовано, що певна кількість гончарів продовжували працювати і взимку. Одні лише виготовляли вироби, не випалювали їх, а зберігали до весни на горищах, у сараях тощо. Інші гончарювали і випалювали вироби й у зимовий період року. Це були, здебільшого, ті гончарі, сім'ї яких "жили за горшки". Робили раньше круглий год зімою і літом[47]. Густота населення у великих гончарних центрах була великою, землі для обробітку селяни мали небагато, тому гончарство було для таких сімей основним джерелом прибутків і вони змушені були працювати цілий рік, а не посезонно.

Завершуючи огляд побутових обставин життя гончарів, спробуємо за наявними джерелами визначити загальні риси характеру і соціальну психологію слобожанських майстрів гончарної справи. Перш за все, їм були притаманні загально регіональні риси характеру. Як зазначав Дмитро Багалій, "слобожани були прихильні до церкви, у відносинах до начальства слухняні, коли з ними поводилися ласкаво, а як строго – то хоч і підкорялися, однак з обуренням. Розбишацтва бували, але рідко з душогубством. У крадіжках та злодійствах були помічені найчастіше не корінні жителі, а захожі люди. Пили не багато, а лише для того, щоб підтримати компанію та бесіду. ...У натурі слобожанина була м'якість мирного селянина"[48]. Враховуючи той факт, що гончарі жили не на окремій території, а були складовою частиною певної

селянської спільноти, можна стверджувати, що їм були властиві ті ж загальні риси характеру та ознаки традиційно-побутової культури, що й даній спільноті. Адже, як писав О. Твердохлібов, "домашня обстановка, одяг, звички – ніщо не відрізняє сучасного гончаря від іншого робочого сірого люду"[49]. У другій половині XIX – на початку XX ст. слобожанські гончарі, як і переважна більшість інших селян, були малограмотними. Їхні діти росли неосвіченими, бо вдома постійно знаходилася для них робота. Наприклад, маємо дані за 1881 рік про те, що коли охтирські гончарі й віддавали дітей до школи, то тільки з розрахунком на пільги, пов'язані з відбуванням військової повинності[50]. В іншому гончарному осередку с. Боромля у 1881 році зроблено такий запис, що характеризує тип місцевих гончарів: "сучасний боромлянських гончар – бідненький, у більшості принижений мужичок, мало або й зовсім безграмотний. Ні ростом він не взяв, ні зовнішністю не виглядає"[51]. М. Сумцов, який в 1902 році провів кілька етнографічних розвідок в Охтирському повіті, писав: "із зовнішнього боку боромляни ні зростом, ні красою не відзначаються (сіроокі, некрасиві), особливо погано виглядає молоде жіноче населення"[52]. Проте, описуючи портрет одного із гончарів с. Межиріч Лебединського повіту Федота Падалки, він же зауважив: "Йому приблизно 50 років, хворобливий... його досвід може пригодитися, він з іскрою і художнім смаком. З любов'ю відноситься до справи. Він з охотою давав пояснення, і відрізнявся цим від інших, які говорять про своє ремесло мляво і похмуро"[53]. Один із описів, також зроблений дослідником О. Твердохлібовим, датований 1880 роком, характеризує охтирських гончарів так, вони "...за зовнішністю та за костюмом то підходять до типу міщан, то виглядають справжніми мужиками. Від останніх вони відрізняються більшою жвавістю і розв'язністю"[54]. Л. Соколовський у 1880 році, досліджуючи гончарство с. Гороховатка, на противагу попередньому опису, характеризує місцевого гончаря Ф.Лихацького зовсім з іншого боку: "Не дивлячись на свої роки (на час обстеження тому виповнилося 64 роки. – Л.М.), він бадьорий, товариський, веселий. Він – високого зросту, худорлявий, з довгими руками, рухливий, вправний. Осанка його переповнена гідністю, викликає повагу, привертає до нього. Почуття делікатності у відношенні до людей у нього сильно розвинене"[55]. Проте це було швидше винятковим явищем, адже Ф.Лихацький на той час був найзаможнішим та найвпливовішим гончарем Куп'янського повіту, що безперечно позначилося і на його зовнішності, і на рисах його характеру. Однак ці описи стосуються другої половини XIX століття. У першій половині XX століття, особливо у другій його чверті, покращився як загальний рівень життя гончарів, так і їхнє ставлення до освіти, праці, побутових умов життя. На час обстеження мною гончарного промислу Слобожанщини як опитувані майстри, так і члени їхніх родин, сусіди, знайомі не наголошували на тому, що гончарі були темними, відсталими, неосвіченими. Навпаки, зауважували, що більшість мала хоча б початкову освіту, були набожними, привітними, дотепними: "Дід був тихий, не спльотний. Настоящий хороший мужчина. Його тут усі любили..."[56]

Ремісники, взагалі, становили "особливий світ" серед інших селян. Їхнє життя було базоване на "живій копійці", що відрізняло їх з-поміж інших верств сільського населення[57]. Заняття гончарним промислом, без сумніву, розширювало кругозір гончарів, знайомлячи їх з різними місцевостями та людьми. Слобожанські майстри, особливо ті, котрі самі возили свої вироби на продаж, відзначалися неабияким умінням вести торгівлю. Адже чим сміливішим, жвавішим та гнучкішим у цій справі був гончар, тим швидше й вигідніше він міг продати свій товар. Окрім цього, часті поїздки в інші села, повіти чи навіть губернії, спілкування з перекупниками, чумаками дозволяли майстру краще орієнтуватися в смаках та потребах покупців.

Таким чином, побутові умови життя та праці гончарів Слобідської України відрізнялися від умов життя інших верств населення й зумовлювалися специфікою професійного заняття: наявністю на подвір'ї та в помешканні чималих об'ємів глини та інших матеріалів, що використовувалися в технологічному процесі, значної кількості виробів (сформованих, висушених чи випалених). Такі виробничі потреби створювали несприятливі для здоров'я членів гончарських родин умови проживання. Якщо переважна більшість майстрів до кінця 1910-х років не мала окремих приміщень для гончарювання, то в 1920-х роках економічні та побутові умови їх життя дещо поліпшилися. Відтоді гончарі все частіше переносили роботи, пов'язані з технологічним процесом за межі житлових будівель, у окремо облаштовані майстерні. Результати керамологічних експедицій та літературні джерела дають підстави стверджувати,

що загалом гончарі Слобідської України користувалися повагою серед земляків. Одиничні випадки неприйняття їх у середовищі односельців стосувалися скоріше не відношення до гончарства та до гончаря, як носія ремесла в цілому, а певних особистих стосунків між гончарями-кустарями та іншими верствами населення. Отже тривале заняття гончарством накладало відбиток як на зовнішній вигляд, так і на внутрішні якості характеру майстра, що вирізняло його з-поміж іншого населення того чи іншого гончарного осередку. Воно розширювало загальний кругозір майстрів і їх обізнаність у різних життєвих ситуаціях та в комерційних справах; формувало естетичні смаки, впливало на манери їх взаємин з іншими людьми.

---

[1] Соколовский Л. Гончары в Купянском уезде в 1880 году // Труды комиссии по исследованию кустарных промыслов Харьковской губернии. – Харьков, 1883. – Вып.II. – С. 33 – 57.

[2] Ефименко П. Кустарные, отхожие и некоторые сельские промыслы в Сумском уезде // Труды комиссии по исследованию кустарных промыслов Харьковской губернии. – Харьков, 1882. – Вып.1. – С. 1 – 111.

[3] Твердохлебов А. Гончарный промысел в Ахтырском уезде в 1881 году // Труды комиссии по исследованию кустарных промыслов Харьковской губернии. – Харьков, 1884. – Вып.III. – С. 1 – 52.

[4] Базий А. Сл.Нова Водолага // Харьковский сборник (далі – ХС). – 1893. – Вып.7. – С. 124 – 146.

[5] Федченко И. Сл. Котельва // ХС. – 1893. – Вып.7. – С. 157 – 171.

[6] Косьянова М. Сл. Євсуг // ХС. – 1893. – Вып.7. – С. 189 – 214.

[7] Костиков М. Сл. Литвиновка // ХС. – 1895. – Вып. 9. – С. 474 – 478.

[8] Попова М. Сл. Євсуг // ХС. – 1893. – Вып.7. – С. 215 – 232.

[9] Кустарная промышленность, ее нужды и меры для их удовлетворения. – СПб., 1909. – С. 2.

[10] Онацкий А.Н. Фабрично-заводская промышленность Харьковской губернии и положение рабочих. – Харьков, 1912. – 141 с.

[11] Багалій Д.І. Історія Слобідської України. – Харків, 1993. – 256 с.

[12] Сумцов М.Ф. Слобожани. Історико-етнографічна розвідка. – Харків–Полтава: Союз, 1918. – 226 с.; Сумцов Н.Ф. Очерки народного быта: (Из этнографической экскурсии 1901 года по Ахтырскому уезду Харьковской губернии). – Харьков, 1902. – С. 12 – 44.

[13] Таранушенко С. Мистецтво Слобожанщини XVII – XVIII ст. – Харків, 1928. – XXXVI с.

[14] Сібілов М.В. Старовинності Ізюмщини. – Ізюм, 1926. – Вип.2. – С. 38 – 42.

[15] Одинцова С. Гончарство Ізюмщини // Ізюмщина: Краєзнавча збірка. – Ізюм, 2000. – С. 52 – 56.

[16] Лащук Ю.П. Українська народна кераміка XIX – XX ст: Дис. на здобуття наук. ступеня доктора мистецтвознавства. – Львів, 1969. – 625 с.

[17] Тищенко О.Р. Гончарне мистецтво Луганщини // Народна творчість та етнографія. – 1958. – №3. – С. 110 – 119.

[18] Єршова Т., Федевич Л. Ремесло і побут Сумських гончарів // Українське гончарство: Національний культурологічний щорічник. За минулі літа. – Опішне, 1993. – Кн.1. – С. 316 – 320.

[19] Панічева Н., Шкурпела С. Минуле і сучасне гончарства Межиріча на Сумщині // Українське гончарство: Національно-культурологічний щорічник. За рік 1994. – Опішне, 1995. – Кн.2. – С. 129 – 138.

[20] Метка Л.О. Гончарство Луганщини (за матеріалами етнографічної експедиції) // УКЖ. – 2001. – №2. – С. 21 – 28.; Метка Л.О. Гончарство сіл Пискунівка та Діброва Донецької області // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Історія. – К., 2004. – Вип.75. – С. 90 – 92.; Метка Л.О. Гончарство Харківщини кінця XIX – першої половини XX століття (за матеріалами етнографічних експедицій) // Проблеми історії та археології України. Збірник матеріалів Міжнародної наукової конференції до 100-річчя XII Археологічного з'їзду в м.Харків 25 – 26 жовтня 2002 року. – Харків, 2003. – С. 122 – 126.; Метка Л.О. Гончарство Харківщини середини XX ст. (за матеріалами керамологічних експедицій) // Український керамологічний журнал (далі – УКЖ.). – 2004. – №1. – С. 102 – 111.; Метка Л.О. Провідні гончарні осередки Луганщини першої половин XX століття // УКЖ. – 2002. – №4. – С. 23 – 26.

[21] Соколовский Л. Гончары в Купянском уезде в 1880 году. – С. 40.

[22] Местные промыслы населения Харьковской губернии. – Харьков, 1905. – С. 21.

[23] Твердохлебов А. Вказ праця. – С. 3.

[24] Там само. – С. 20 – 25.

[25] Косьянова М. Сл. Євсуг. – С. 201.

[26] Костиков М. Сл. Литвиновка. – С. 47.

[27] Твердохлебов А. Вказ. праця. – С. 44 – 47.

[28] Пошивайло О.М. Етнографія українського гончарства: Лівобережна Україна. – К., 1993. – С. 162.

[29] Зап. автором від дружини гончара Заїченко Ганни Іванівни (1920 р.н.). Пискунівка. Донеччина. 2004 // Звіт про

керамологічну експедицію до Донецької області. 2003. – Національний архів українського гончарства (далі – НАУГ). – Ф.1. – Оп.7. – Од. зб. 92. – Арк.14.

[30] Одинцова С. Гончарство Ізюмщини. – С. 55–56.

[31] Твердохлебов А. Вказ. праця. – С. 2.

[32] Соколовский Л. Гончары в Купянском уезде в 1880 году. – С. 40.

[33] Селезнев В.И. Производство и украшение глиняных изделий в настоящем и прошлом (керамика). – СПб., 1894. – С. 316.

[34] Одинцова С. Гончарство Ізюмщини. – С. 55.

[35] Соколовский Л. Гончары в Купянском уезде в 1880 году. – С. 56.

[36] Там само. – С. 56 – 57.

[37] ПМА. Зап. автором від гончара Діброви Павла Гавриловича (1921 р.н). Діброва, Донеччина. // Звіт про керамологічну експедицію до Донецької області. 2003. – НАУГ. – Ф.1. – Оп.7. – Од. зб. 92. – Арк.23.

[38] Зап. автором від гончара Скляренка Івана Семеновича (1918 р н.). Межиріч. Сумщина // Звіт про керамологічну експедицію до Сумської області. 2004. – НАУГ. – Ф.1. – Оп.7. – Од. зб. 85. – Арк.66 – 67.

[39] Сумцов Н.Ф. Очерки народного быта. – С. 21.

[40] Зап. автором від гончара Діброви Павла Гавриловича (1921 р.н). Діброва, Донеччина. 2003. – Арк.21.

[41] Зап. автором від дружини гончара Валкової Галини Степанівни (1923 р.н.). Нова Водолага. Харківщина // Звіт про керамологічні експедиції до Харківської області 2003 року. – НАУГ. – Ф.1. – Оп.7. – Од. зб. 76. – Арк.56.

[42] Твердохлебов А. Вказ. праця. – С. 27.

[43] Одинцова С. Гончарство Ізюмщини. – С. 55.

[44] Пошивайло О.М. Етнографія українського гончарства: Лівобережна Україна. – С. 189.

[45] Зап. автором від дружини гончара Заїченко Ганни Іванівни – Арк.13.

[46] Твердохлебов А. Вказ. праця. – С. 6.

[47] Зап. автором від гончара Лисянського Петра Йосиповича. Межиріч, Сумщина // Звіт про керамологічну експедицію до Сумської області 2004 року. – НАУГ. – Ф.1. – Оп.7. – Од. зб. 85. – Арк.57.

[48] Багалій Д.І. Історія Слобідської України. – С. 170.

[49] Твердохлебов А. Вказ. праця. – С. 39.

[50] Там само. – С. 14.

[51] Там само. – С. 49.

[52] Сумцов Н.Ф. Очерки народного быта. – С. 17.

[53] Там само. – С. 38.

[54] Твердохлебов А. Вказ. праця. – С. 16.

[55] Соколовский Л. Гончары в Купянском уезде в 1880 году. – С. 34.

[56] Зап. автором від онука гончара Трубачова Миколи Олександровича. Бутківка, Луганщина. // Звіт про керамологічну експедицію до Луганської області 2002 року. – НАУГ. – Ф.1. – Оп.7. – Од.зб.67. – Арк.11.

[57] Иванов В.В. Современная деревня // ХС. – 1893. – Вып.7. – С. 12.

О бытовых условиях жизни и работы гончаров Слободской Украины, которые обуславливались спецификой занятия.

Ключевые слова: *Слободская Украина, гончарство, гончарные центры, быт гончаров, вредность гончарного производства, распределение труда, цикличность в работе.*

The article dears with the living conditions of the life and the work of the potters of the Slobodian Ukraine, which were depended by the specific character of their professional occupation.

Key words: *the Slobodian Ukraine, pottery, pottery centers, the everyday of potters, unhealthy conditions of work, the distribution of work, the cycles organization of work.*

Леся ШВАБ
Луцьк

ГРОМАДЯНСЬКЕ САМОВИРАЖЕННЯ ПОЛЯКІВ В УМОВАХ ТОТАЛІТАРИЗМУ (1953 – 1956 рр.)

Автор статті формує поняття: "суспільного опору громадян" тоталітарній системі мислення і управління, "усуспільнення індивідуального мислення", як форму вияву незадоволення.

***Ключові слова**: суспільний опір, усуспільнення індивідуального мислення, громадянське самовираження, самоідентифікація, новий курс, відлига.*

Позбавитись тоталітаризму, це позбавитись певного роду суспільної шизофренії, писав Я. Семелін в дослідженні "Wolnosc w eterze"[1]. Все відбувається так, як ніби затиснута в жорна суспільства людина схильна до роздвоєння: перебування в згоді з системою як громадянин держави, і в згоді із собою – як приватна особа. Ця "хвороба особистості" проявляється не відразу. В перші повоєнні роки деякі ще вірили, що комунізм може поправити їх побут, принаймні, він видавався кращим за капіталізм. Ці люди трималися стандартів влади, тобто стандартів Москви. Згодом комуністична ідеологія, позбавлена атрибутів легітимності, втратила свій притягальний зміст. Стосунки "влада – суспільство" стають все більш формальними.

Комуністичному режимові, однак, вдається протриматися довший час. Почасти тому, що Захід невиправдано байдужий до долі мільйонів людей Сходу; почасти успіх криється в способі панування влади над суспільством. Громадяни Центрально-Східної Європи оцінюють радянську домінацію, згідно власних національних чи релігійних традицій: між щирою підтримкою Москви до відвертого опору розвиваються різноманітні варіанти реакцій. Режим не керується категоріями підтримки/непідтримки; з вірою в "світле майбутнє соціалізму" (чи без) він втягує всіх до співпраці. Добровільна чи примусова співпраця має визначальне значення для громадян, хоча б для збереження місця роботи. Тому опір в такій системі, окрім кількох історичних хвиль, не може бути маніхейською боротьбою, оскільки немає чітко визначених ворогуючих сторін – окупантів і окупованих.

Якщо якась боротьба триває, то найперше – це внутрішній опір системі. Логіка тоталітаризму полягає на тому, щоб втрутитися в приватне життя людини аж до тієї міри, доки зітреться різниця між публічною і приватною сферами життя. Різноманітні системи нагляду і доносів, скеровані на кожного окремо, не залишають іншого вибору, як створення власного світу буття, де свобода набуває реального змісту. Потрібно навчитися роздвоюватися: "те, що робиш, не обов'язково те, що думаєш; те, що думаєш, не обов'язково те, в що віриш"[2]. Незалежність людського існування в собі набирає різноманітних форм згідно соціального статусу, професії, віросповідання тощо. Найважче вдається поєднати приватну сферу мислення з публічною? Як тим, ким ти є в приватному житті, стати в публічному? Потрібно не просто зняти маску симуляції, а змінити себе. Якщо зовнішній тиск надто сильний, усуспільнення приватного життя буде неможливим (небезпечним). Щоб осмілитися подолати Рубікон, потрібно, щоб тиск послабшав. Лише смерть Сталіна відкрила такі можливості.

"Усуспільнення індивідуального мислення" згодом перетворюється в застереження владі, а реакція на політичну кризу (в Польщі, Угорщині (1956 р.), Чехословаччині (1968 р.)) – у спосіб національної самоідентифікації. Суспільний опір народів Центрально-Східної Європи став засобом поновлення комунікації Схід – Захід, звільнення від радянського і національного тоталітаризму тощо.

© Леся Шваб

Коли помирає тиран, завжди залишається пустка. За життя він визначає міру обмежень, рух часу, історія зупиняється. Тому його смерть викликає страх перед пусткою. Як далі існуватиме світ, якщо він не визначатиме його сенс? Як символ, тиран для кожного являється точкою відліку: тиран наказує чинити так, а не інакше – від народження до самої смерті. У цьому є так мало людського, що коли оголошується кінець, особа переживає певного роду психологічний шок, в якому пригадує, що вона так само людина, навіть якщо про це давно забула. Так смерть Сталіна викликала полегшення і страх. "Батька народів" оплакували в Москві, але також у Варшаві, Празі та ін. Частину Європи очікувала зміна громадянського самовираження. Проте від початку потрібно було розгледіти структурні зміни, вловити межу між несвободою і обмеженою свободою слова, стати свідком кадрових переміщень, тоді страх поступається стихійній силі перетворень.

Рано-вранці 6 березня 1953 р. країна дізналася, що в переддень о 21 годині 50 хвилин від крововиливу в мозок, що трапився в ніч з 1 на 2 березня, помер Йосип Сталін. Комунікат підписали міністр охорони здоров'я СРСР, головний лікар Кремля, шість професорів і доцент. Як завжди, одні вірили в зміст комунікату, інші – ні. Сталін міг померти й раніше, ніж про це повідомлено в комунікаті. Його наближені не отримали певних директив щодо персони наступника, тому потрібен був час, щоб поладнати справу. Функції генерального секретаря і прем'єра розділили між Микитою Хрущовим (від вересня 1953 року) і Григорієм Маленковим (до лютого 1955 року). Віце прем'єрами призначено Берію, Молотова, Булганіна, Кагановича. 14 березня 1953 року помер перший секретар Комуністичної партії Чехословаччини і президент республіки Климент Готвальд. 21 травня функції Готвальда розмежували: першим секретарем комуністичної партії став Антонін Новотний, а президентом республіки – Антонін Запотоцький. Схожі розподіли компетенцій відбувалися в інших країнах Центрально-Східної Європи.

В Москві бачили, що потрібно змінити погляд на усталені речі. Звідси – амністія, зміни до карного кодексу (27 березня 1953 р.), значне пониження цін (31 березня). В пресі все менше говорили про Сталіна. Керівництво репрезентувало суперечливі погляди, накидало країнам-сателітам "новий курс": більшу колегіальність управління, піднесення матеріального рівня прожиття населення тощо.

В політиці, символом якої від вересня 1953 року стане М. Хрущов, формуються нові форми комунікації між владою і суспільством: керівництво спробує відновити прихильність громадян. Але, як виявилося згодом, "лояльність" лише поглибила апатію громадян, робота всього пропагандистського апарату виявиться безплідною. Аби відновити "зв'язок" в липні 1953 року Лаврентій Берія (розстріляний в грудні 1953 року; у Wielkiej encyklopediji powczechnej PWN вказана інша дата – липень 1953 року), за висловлюванням Я. Семеліна, "персоніфікує сталінський терор"[3]. На пленумі ЦК КПРС 2 – 7 липня 1953 року Г. Маленков виголосив реферат і назвав "ворога" партії – Л. Берію. В загальній низці змін ніби вільнішим стало право висловлюватися; керівництву бракувало розуміння, які наслідки очікують суспільство, за плечима якого роки терору.

В Польщі у 1953 році не зафіксовано переміщень в керівництві. Натомість 14 вересня 1953 року розпочався політичний процес над келецьким єпископом Чеславом Качмариком. 25 вересня 1953 року – заарештовано примаса Польщі кардинала Стефана Вишенського[4]. На початку 1954 року у в'язницях перебувало кілька сотень священнослужителів, серед них дев'ять єпископів. Декретом 9 лютого 1953 року Костел намагався боронитися перед втручанням політики у справу заміщення посад церковною ієрархією. Але факт розправи над кардиналом Вишенським свідчив, що ПОРП прагне ліквідувати найменші спроби самостійного самовираження інституції. Антикостельна політика влади пом'якшала лише наприкінці 1956 року[5].

Польська поліція надалі залишилася важливим інституційним органом, апаратом підтримки реалізації внутрішніх розпоряджень, тоді як у Радянському Союзі Берію, рішенням трибуналу під керуванням маршала Конєва, присудили до страти (грудень 1953 р.), в НДР 24 липня 1953 року зняли з посади міністра безпеки НДР Вільгельма Цайссера, 13 березня військовий суд Будапешта присудив до довічного ув'язнення міністра безпеки генерала Ґабора Петера тощо.

Лише через рік після угорських подій у 1954 році в Польщі розмежували посади першого секретаря ЦК комуністичної партії і прем'єра. 18 березня 1954 року на посаду прем'єра пове-

рнувся Юзеф Циранкевич, заступивши Болеслава Бєрута. Заступниками голови Ради Міністрів призначено Хілари Мінца і Зенона Новотка (окрім двох перших заступників ці функції виконували п'ять віцепрем'єрів). Бєрут надалі займав пост першого секретаря ЦК партії, щоправда до II з'їзду ПОРП 10 – 17 березня 1954 року його кваліфікували як генерального секретаря ЦК[6]. Тоді ж вийшли деякі нормативні акти, що стосувалися діяльності апарату безпеки: розпорядження № 05 Міністерства громадської безпеки від 3 березня 1954 року. "В справі застосування безправних методів під час проведення слідства (в тому числі так званого конвеєру, що допускає проведення кількагодинних слухань без перерви) і заважає проведенню "проникливого слідства", 21 травня 1954 року – "Про запровадження правил дисциплінарного функціонування управлінь громадської безпеки", 31 травня 1954 року – "В справі негайного звільнення тимчасово заарештованого, у випадку встановлення причини арешту"[7].

Події, що зворушили Польщу, відбулися 5 грудня 1953 року, коли підполковник Юзеф Святло, заступник директора департаменту в Міністерстві громадської безпеки, втік до Західного Берліна; 28 вересня Святло виступив на пресконференції у Вашингтоні, де, між іншим, говорив про долю братів Фільдів, громадянів США, заарештованих в Польщі і Угорщині. Юзеф Святло арештував Германа Фільда в серпні 1949 року, коли той прилетів до Варшави на пошуки свого брата Новела, який перед тим зник в Чехословаччині. Департамент Штатів надіслав ноту протесту Угорщині і Польщі, вимагаючи звільнення родини Фільдів. Так справа набрала міжнародного розголосу. Г. Фільда звільнили в листопаді 1954 року. З певної точки зору ситуація з братами Фільдами нагадувала справу лікарів у Радянському Союзі: з в'язниці вийшов хтось, хто, як видавалося, там надовго чи назавжди. Є ще й інша схожість: контакти з Фільдами, за розрахунками спецслужб, були формальним приводом до гучних політичних процесів, що готувалися на 50-ті роки (подібно до переслідувань за приналежність до Польської військової організації).

Редакція "Вільної Європи" надавала підполковнику Святлу щоденний ефір, так продовжувалося і на початку 1955 року. Швидко кількість виступів сягнула ста. Ішлося переважно про роль ПОРП, Міністерства громадської безпеки, радянської агентури на території Польщі. Що важливо, Святло описував діяльність комуністичної агентури в Польщі до війни і під час німецької окупації, тоді як багато поляків перебували в ув'язненні чи очікували на вироки за звинуваченнями в "злочинах" здійснених у цей період. В одному з виступів Святло пролив світло на факти утворення ППР: радянські спецслужби перекинули до Варшави секретаря ППР Марцелі Новотка з завданням утворити осередки ППР і забезпечити умови для приїзду людей з Москви задля боротьби з польським підпіллям.

Підполковник детально описував біографії функціонерів партії і міністерства безпеки, доводив, що у їх діяльності є склад злочину; розкривав структуру Міністерства громадської безпеки і діяльність його агентури; розповідав про тортури у польських в'язницях, про таємні суди, про підготовку показових процесів тощо. Поляки отримували інформацію з різних джерел: десь приблизно у 1955–1956 роках до Польщі потрапила брошура "За кулісами безпеки і партії", видана Комітетом Вільної Європи, вміщала вибрані тексти з виступів Святла. Виявлені факти обговорювалися в сім'ях, клубах тощо.

Між листопадом і груднем 1954 року, коли Святло уже майже місяць виступав в ефірі, у Варшаві працювала "нарада центрального партійного активу". Інформація про нараду утаємничена настільки, що навіть дата її викликає дискусію. В "Nowuch drogah" в лютому 1955 року Єжи Моравський писав про ухвали Політичного бюра з 24 і 25 листопада 1954 року і обговорення ухвал на нараді партійного активу на початку грудня. Едвард Охаб на VIII пленумі ПОРП 21 листопада 1956 року говорив: "Мені пригадується розмова на нараді активу в листопаді 1954 року, коли керівництво перебувало в цілковитій ізоляції..."[8]. В 50-х роках про "ізоляцію керівництва" не говорили; після виступу Охаба почали вживати частіше. Партійний історик Владислав Гура в дослідженні "Z dziejow Polski Ludowej. 1950 – 1954" стверджував, що "В листопаді 1954 року в Центральному комітеті ПОРП відбулася нарада за участю керівників і заступників відділів ЦК, міністрів членів ПОРП та ін. Учасники наради критично поставились до діяльності Політичного бюра і керівництва партії; розглянули справи надуживань в апараті громадської безпеки; засудили арешт Владислава Гомулки... На нараді обговорювалися також питання гуманізації відношення до людей, поєднання інтересів суспільства з інте-

ресами громадян. Говорили про необхідність реабілітації КПП, про потреби змін в економічній політиці"[9]. Нарада сигналізувала про зміни: партійні функціонери зважилися на критику партійного керівництва і першими скористалися правом свободи слова. Інституційні зміни в Польщі розпочалися після наради в листопаді 1954 року; декретом 7 грудня 1954 року було ліквідовано Міністерство громадської безпеки; утворено Міністерство внутрішніх справ і Комітет у справах громадської безпеки при Раді міністрів.

13 грудня вийшов з ув'язнення колишній партійний функціонер, генеральний секретар ППР Владислав Гомулка. Цю дату назвав сам Гомулка в листі до Президії ПНР, в дослідженнях зустрічаються інші припущення. Звільнення фігуранта "правонаціоналістичного ухилу в партії" формувало новий погляд на події 1948 року: політичний процес проти генерального секретаря був провокацією сталінського режиму проти польських комуністів. Процес публічної реабілітації Владислава Гомулки відбувався в різних ідеологічних площинах, аж поки громадська думка не визнала за ним права презентувати її волю. Оприлюднення факту ув'язнення/звільнення однієї особи розвинуло риторичне припущення: в державі можуть бути й інші несправедливо засудженні і суд зобов'язаний їх звільнити. В грудні 1954 року на шпальтах "Nowuch drog" фігурували адресати надуживань: це партійні інституції дозволили органам прокуратури і судійства нехтувати своїми конституційними обов'язками стосовно служби безпеки, тому не інакше, як на партійне керівництво падає відповідальність за порушення прав громадян.

Реакції партійного керівництва довелося чекати до січня 1955 року. III пленум ЦК 21 – 24 січня затвердив ухвали: "У справі про відновлення ленінських засад партійного життя і колегіальності керівництва та подолання надуживань в партійному і державному апаратах", "У справі роботи органів громадської безпеки і посилення контролю партії над роботою цих органів", "У справі найважливіших економічних завдань на 1955 рік і удосконалення методів керівництва народним господарством" тощо. Дві перші ухвали можна вважати реакцією на виступи Ю. Святла. Нотки його публічних зізнань проглядаються на шпальтах "Nowuch drog". В лютому 1955 року Єжи Моравський писав про факти арештів невинних людей, про ганебні методи ведення слідства, про звільнення і реабілітацію невинно засуджених. Зізнання Святла мали два взаємопов'язані ефекти: з одного боку легалізували правду про політичний терор в країні, з іншого – спричинили процес звільнення з в'язниць і реабілітацію польських громадян (частини посмертно). Так тривало до 1957 року.

Події у Варшаві 31 липня – 14 серпня 1955 року ("Всесвітній фестиваль молоді і студентів за Мир і Дружбу") мало ознаки "відлиги" у її польському варіанті. Це слово – назва повісті Еренбурга – означало дещо вільнішу політику влади у сфері культури. Творча громадськість чинила тиск на владу аби розширити межі свободи, запропоновані владою. Оскільки соціалістичний табір цілком залежав від центру – Радянського Союзу, до відлиги в Польщі спричинилося загальне спостереження над руйнуванням монолітності терору: реабілітація політичних в'язнів у Радянському Союзі, суд над Берією тощо. Поляки наслідували дозволену міру змін.

Культурну сферу життя моделював і контролював партійно-державний апарат, який, однак, у 50-х роках частково звільнився від тиску політичного керівництво (воно, як виявилося могло помилятися); позбавився страху перед порушенням основ ідеологічної доктрини, перед апаратом безпеки (партія сама визнала, що він не захищав "соціалістичну законність"). Для багатьох поза ПОРП правда 50-х років не була відкриттям, а партійні функціонери як ніхто інший володіли інформацією, але факти набули публічного розголосу в газетах, промовах, літературі і знесли стіну між приватною і публічною сферами життя. В серпні 1955 року Адам Важик в "Poematie dla doroslych" писав про людей, яких змушують брехати; про те, що "є люди, котрі очікують на папірець/є ті, котрі очікують на справедливість/є люди, котрі довго чекають"; мріяв про "безпечне повернення додому". Головний редактор "Nowej Kultury" Павел Гофман, який наважився опублікувати вірш Важика, поплатився посадою. Система продовжувала карати сміливців, але втрачала резерви контролю за виступами, що виходили за межі дозволеного. Вторуючи Я. Семеліну 1955 – 1956 роки можемо назвати часом публіцистів[10], у кожному разі публіцистика набула цілковито нових якостей.

Колектив журналу "Po prostu" від вересня 1955 року розпочав пропаганду за "вільне висловлювання молоді стосовно політики, моралі, культури", а від осені – за рух клубів інтеліге-

нції. Такі клуби діяли в перші повоєнні роки, наприклад, "Klub Logofagow"– в 1947 – 1948 роках у Кракові. В 1955 році у варшавському приватному помешканні розпочав діяти клуб "Криве коло". На зламі 1955/1956 років такі клуби діяли по всій Польщі. У 1956 році їх налічувалося біля 130[11]. Важливо, що клубне життя заполонило провінцію, творило унікальний зв'язок сільської, міської інтелігенції, робітників тощо.

Трудно переоцінити потрясіння, викликане доповіддю Микити Хрущова на XX з'їзді КПРС 14 – 25 лютого 1956 року, першому після смерті Сталіна. Війна проти Молотова і консерваторів, проголошена на з'їзді, виходила за межі внутрішньої політичної боротьби. Доповідь Хрущова (особливо остання 25 лютого) завдала нищівного удару по офіційній ідеології. Хрущов говорив про репресії, називав вражаючі цифри нищення партійних, державних функціонерів; про переслідування цілих народів: калмиків, чеченців, інгушів; про нищення військових кадрів перед другою світовою війною. Відповідальність за все, на думку Хрущова, ніс особисто Сталін.

Ще під час роботи з'їзду, 19 лютого, центральні комітети Радянського Союзу, Італії, Болгарії і Фінляндії спільно з ЦК Польської робітничої партії ухвалили рішення про реабілітацію Комуністичної партії Польщі (розпущена рішенням Комінтерну у 1938 році).

13 березня Польщею рознеслася звістка про смерть у Москві 12 березня Болеслава Бєрута. На похорон до Варшави прибув Микита Хрущов. В партійних колах говорили, що згодом він впливав на вибір кандидатури першого секретаря: тоді називали Романа Замбровського і Зенона Новака. В партійних колах говорили також про групи людей, що стояли за цими кандидатами. Група Замбровського називала себе прихильниками "демократизації", а групу Новака – "натоліньчиками", противниками "демократизації", польськими сталіністами. Насправді обидві групи прагнули реабілітації сталінізму. Як пізніше сказав Владислав Гомулка, суперечність поглядів стосувалася двох засадничих питань: відношення до Радянського Союзу і реакції на внутрішні процеси. Обрання на VI пленумі ЦК ПОРП Едварда Охаба першим секретарем нагадувало свідомий компроміс. Е. Охаб швидко виявив прихильність до "демократизації". ЦК ПОРП ініціював видання брошури "O kulcie jednostki i jego nastepstwach. Referat I Sekretarza KC KPZR tow. N. S. Chruszczowa na XX Zjezdzie Komunistycznej Partii Zwiazku Radzieckiego 25 lutego 1956 roku". Зміст обширної брошури (72 сторінки) обговорювався в партійних осередках (на засідання часто запрошувалися безпартійні); активісти і лектори виголошували реферати; точилися дискусії. Люди відважилися говорити про важливі, донедавна заборонені речі, з'явилися нові статі з тональністю, завданою доповіддю Хрущова.

Відновлення діяльності КПП відгукнулося у пресі запитанням: де і як загинули комуністичні лідери? Усе вказувало на терор проти поляків в СРСР, отже якими в перспективі повинні бути відносини двох країн? Про суверенність Польщі і польсько-радянські відносини говорили в партійних колах. "Демократизація" послабила пильність партії. Події у Познані розставили акценти: комунізм характеризує не якість речей, а кількість незадоволених, що контактують між собою, чинять опір і стають жертвами системи. 200 осіб, що загинули в Познані, поповнили статистику жертв комунізму. Як виявилося, природу комуністичної влади не змінили три (1953–1956) роки суспільних, інституційних, політичних змін у Польщі, оскільки не змінилася мета: утримати владу будь-якими зусиллями.

---

[1] Semelin J. Wolnosc w eterze.– Liublin, 1999. – S. 95.

[2] Ibid. – S. 96.

[3] Ibid. – S. 100.

[4] Wyszynski S. Zapiski wiezienne.– Warszawa, 1990. – S. 11 – 15.

[5] Kozaczka M. Historia Polski 1945 – 1989. Wybor tekstow zrodlowych.– Przemysl, 2000. – S.79.

[6] Halagida I. "Stoliki zostaly obite carata". Warunki pracy i zycia robotnikow portowych w 1955 roku // Biuletyn Instytutu Pamieci Narodowej.– 2002.– Nr. 2 (13).– S. 51 – 53.

[7] Kura A. Represje aparatu bezpieczenstwa publicznego w latach 1944 – 1956 // Biuletyn Instytutu Pamieci Narodowej.– 2002.– Nr. 6 (16).– S. 31.

[8] Karpinski J. Wykres goraczki. Polska pod rzadami komunistycznymi.– Lublin, 2001. – S. 56.

[9] Gora W. Z dziejow Polski Ludowej. 1950 – 1954.– Warszawa, 1974. – S. 14.

[10] Semelin J. Wolnosc w eterze.– Liublin, 1999. – S. 101.

[11] Karpinski J. Wykres goraczki. Polska pod rzadami komunistycznymi.– Lublin, 2001. – S. 68.

Автор статьи формирует понятия: "общественное сопротивление граждан" тоталитарной системе мышления и управления, "обобществление индивидуального мышления" как форму проявления неудовлетворения.

Ключевые слова: *общественное сопротивление, обобществление индивидуального мышления, гражданское самоутверждение, самоидентификация, новый курс, самоидентификация, оттепель.*

The author of the article forms the notion of "public resistance" to a totalitarian system of thinking and controlling. Beginning with "socialization of individual thinking" as a form of expression of dissatisfaction.

Key words: *public resistance, socialization of individual thinking, public self-expression, self-identification, new policy, thaw.*

Марина ВОРОПАЙ
Київ

ВИВЧЕННЯ КУЛЬТУРИ НАСЕЛЕННЯ УКРАЇНСЬКО-РОСІЙСЬКОГО ПОРУБІЖЖЯ СЛОБОЖАНЩИНИ В ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ XX – НА ПОЧАТКУ XXI ст.

У статті висвітлюється та характеризується етнографічне вивчення народної культури українців та росіян українсько-російського порубіжжя Слобожанщини.

Ключові слова: *Слобожанщина, історія вивчення, порубіжжя.*

Вивчення традиційної культури в смузі міждержавних кордонів є найбільш складним для дослідників. Справа в тому, що на порубіжних територіях, як правило, розміщуються етноси близькі за своєю культурою. Російський науковець П.І. Кушнєр (Книшев) зазначав, що в межах етнічних кордонів найбільш активно відбуваються процеси культурного взаємообміну, що "...викликає чи взаємозапозичення, чи створення перехідних форм – змішані говірки, схожий побут, уніфікацію матеріальної культури"[1]. Одним з таких порубіжних регіонів є Слобожанщина.

Слобідський край – один з історико-етнографічних регіонів, який розташований в межах українсько-російського порубіжжя та охоплює Харківську, частково Сумську області України та південно-західні райони Курської, Воронезької, Білгородської областей Росії. До території краю вчені відносять кілька північно-східних районів Полтавщини[2] а також райони Луганської та Донецької областей[3]. Край відрізняється складним етнокультурним розвитком, який обумовлений тривалими міграційними процесами. Протягом кількох століть територія Слобожанщини заселялася, головним чином, у XVII – XVIII ст.ст. (з XIII ст. ці землі були спустошені Золотою ордою)[4] нерівномірними колонізаційними потоками з різних місцевостей України та Росії, які справили свій вплив на формування самобутньої традиційно-побутової культури. Хоча, як зазначає В. Сергійчук, що за часів літописних племен тут розселялися предки українців – сіверяни, а пізніше, за князя Олега, Курщина підпорядковувалася Києву, виплачуючи данину[5].

За даними Всеукраїнського перепису населення 2001 року в Харківській області налічується 2048699 тис. українців (70,7%) та 742025 тис. росіян (25,6%), у Сумській – 11522034 тис. українців (88%) та 121655 тис. росіян (9,4%)[6]. Що стосується території Північної Слобожанщини, яка остаточно була приєднана до Росії у листопаді 1924р., зокрема, це були такі райони у Курській області, як Рильський з українським населенням, яке складало на той час 97,1% від усього населення цього району, Суджанський (80% українців), Грайворонський (70,9% українців), Білгородський (30,6% українців), Корочанський (36,6% українців), Новооскольський (57,4% українців) та у Воронезькій – Валуйський (54% українців), Острогозький (80,1% українців), Росошанський (97,2% українців), Богучарський (84,1% українців), Павловський (51,3% українців), Калачаєвський (78,3% українців)[7] то тут зовсім інша ситуація склалася останніми роками. За Всеросійським переписом 2002 року українців в Курській області налічується лише 20 920 чол. (1,69%), а росіян – 1184049 чол. (95, 87%), у Воронезькій області українців – 73716 чол. (3,10%), росіян – 2239524 чол. (94,14%), у Білгородській області українців – 57 846 чол. (3,8%), росіян – 1403 977 чол. (92,88%)[8]. Тобто, відбулася асиміляція українського населення.

Під впливом розвитку економічних та культурних зв'язків українського та російського етносів в межах етноконтактної зони, як зазначають деякі дослідники, відбувалися і продовжують відбуватися інтенсивні процеси взаємопроникнення елементів культури, притаманних цим

© Марина Воропай

двом народам[9]. Разом з тим, можна з впевненістю говорити про те, що в обрядовій культурі продовжують зберігатися локальні особливості, характерні для українців чи росіян. Також варто відзначити появу нових традицій серед населення регіону, що формуються під впливом спільного проживання в межах означеної території, масової культури, зміною світосприйняття, економічним розвитком суспільства.

Культуру населення Слобожанщини (автор має на увазі не лише українську, а й російську – Північну Слобожанщину) почали вивчати ще у XVIII ст. Вже на початку XIX ст., у зв'язку з відкриттям у Харкові університету, що стає одним з провідних наукових осередків того часу. Саме при ньому такими діячами як Г.П. Успенським, В. Каразіним, І. Срезневським та іншими розпочинається вивчення народного побуту на Слобожанщині[10]. Наприкінці XIX ст. з'явилися праці Д.І. Багалія "Історія Слобідської України" та "Материалы для истории колонизации и быта степной окраины Московського государства (Харьковской и от части Курской и Воронежской губерний) XVI – XVIII столетий" (Харків, 1886), в яких ґрунтовно на основі документальних джерел було викладено історію заселення цього краю. На початку XX ст. вийшла праця М. Сумцова "Слобожане" (Харків, 1918), яка була підсумком вивчення народної культури населення цього історико-етнографічного регіону. Але нам хотілося б приділити увагу дослідженням другої половини XX ст. – початку XXI ст.

На початку 50-х років XX ст. вийшла стаття П.І. Кушнєра, в якій порушувалося питання визначення етнічного складу населення в етноконтактних зонах. На основі матеріалу експедиції Інституту етнографії Академії Наук СРСР, яка проходила навесні 1949 року в районі українсько-російського етнічного кордону, автор зробив такі висновки: визначити етнічний склад населення в етноконтактних зонах можна, головним чином, за найбільш стійкими етнічними ознаками – національним самовизнанням та мовою, а "предмети матеріальної культури та обрядовість не може бути використана в якості об'єктивних етнічних ознак"[11]. В ці ж роки вивченням історіографії більш ранніх етнографічних досліджень Слобожанщини займався В. Горленко, який першим, досліджуючи становлення етнологічної науки в Україні, висвітлив діяльність, згаданих вище, харківських науковців, що займалися вивченням свого краю[12].

У 1960-х роках Слобожанщину вивчали, головним чином, російські вчені. В 1959 – 1964 роках в російських селах Хохольського району Воронізької області проводилася фольклорна експедиція Воронізьким державним університетом на чолі з Я.І. Гудошніковим. Під час її роботи було зібрано український фольклор, який побутував серед російського населення. Це, переважно, пісні про кохання, сімейно-побутові пісні та незначна кількість історичних[13].

На початку 60-х років XX ст. дослідження в цьому регіоні проводилися науковцями Інституту етнографії імені М.М. Міклухо-Маклая АН СРСР. На основі них В.А. Горловим була написана праця, присвячена локально-етнічній групі – горюни, представники якої компактно проживають в Путивльському районі Сумської області. Дослідник описав їх весільні традиції, порівнюючи їх з весільним обрядом українців, які проживали поруч, родильно-хрестильні, поховальні, календарні звичаї та обряди, а також чимало уваги приділив матеріальній культурі[14]. Потрібно зауважити, що це була єдина праця, присвячена цій групі аж до початку XXI ст., коли з'явилася нова робота.

В липні 1961 року Курським краєзнавчим музеєм також проводилося вивчення народної культури українців та росіян. Співробітники музею – В.А. Стоюшкіна, Л.Д. Нижник в досліджуваних українських та російських селах Щигрівського, Солнцевського, Обоянького і Суджанського районів Курської області зібрали не лише предмети матеріальної культури, а й записали весільний обряд, що побутував серед населення, що проживало в селах Суджанського та Обоянського районів.

Поряд з вивченням традиційної народної культури населення українсько-російського порубіжжя увага приділялася і новій радянській обрядовості: комсомольське весілля, свято новонародженої дитини, свято врожаю, проводи зими ("радянська Масниця"), Івана Купала тощо. В більшості таких досліджень головну увагу було приділено докладному опису відзначення цих свят серед населення[15]. Хоча потрібно відзначити, що такі святкування вирізнялися театралізованістю, а залучення народних традицій було лише епізодичним. Це перед усім стосується свята врожаю, проводів зими та інших подібних радянських урочистостей. Як зазначала О.Б. Пенькова н,ові радянські свята досить часто співпадали з календарними свята-

ми: "свято врожаю – з обжинками, або Спасом, свята зими – з Хрещенням, свято зустрічі весни – з Масляною, День молоді – з Трійцею, або з Івана Купала"[16].

Наприкінці 60 – початку 70-х років XX ст. у світ вийшов ряд робіт та статей українських та російських дослідників, які були присвячені проблемі заселення українсько-російських порубіжних територій. Серед них потрібно відзначити праці українського дослідника А.Г. Слюсарського та російського – В.П. Загоровского. На основі архівних джерел та виданих матеріалів автори пояснювали причини переселення українців та росіян на простори "дикого поля", вказували саме з яких регіонів найбільше прибуло люду, представники якого етносу були засновниками тих чи інших поселень, на яких умовах вони проживали тощо[17]. В.П. Загоровський, на основі вивчених ним документів XVII ст., розробив періодизацію процесу російської колонізації території сучасної Воронезької області, виділивши в ній десять періодів[18].

Новий етап у вивченні українсько-російського порубіжжя почався наприкінці 70–80-х рр. XX ст. Цей період можна пов'язати з діяльністю російської дослідниці Л.Н. Чижикової. Її робота в цьому напрямі була найбільш плідною. Вона очолювала Південний загін комплексної експедиції Інституту етнографії Академії наук СРСР, який в означений період займався вивченням традиційної культури росіян та українців в районах Сумської, Харківської, Воронезької, Білгородської областей. Особливу увагу було приділено матеріальній культурі та сімейній обрядовості. На основі опублікованих нею матеріалів можна зробити висновок про те, що дослідниця ставила за мету приділити особливу увагу характеру збереженості в сучасних традиціях елементів народної обрядності, та особливостям етнокультурного розвитку населення, виявити нові обряди чи традиції, які могли виникнути у сучасному побуті в зазначених географічних межах[19]. У попередніх роках також виходили її праці. Так, використовуючи у своїй роботі польові дослідження, статистичний матеріал, дані лінгвістики, антропології, археології вона вивчала етнічні процеси, що мали місце у східних районах України (Сумській, Харківській областях)[20]. Підсумком її наукової діяльності у цей час стала монографія "Русско-украинское пограничье. История и судьбы традиционно-бытовой культуры (XIX – XX века)" (М., 1988). В ній авторка висвітлює основні етапи формування населення, етнічні процеси в регіоні, соціальний склад населення, основні говірки, процеси розвитку і трансформації елементів матеріальної культури на прикладі житла та одягу. До цього часу праця залишається єдиною ґрунтовною роботою, що присвячена етнокультурі саме цього прикордоння.

Частково в своїх роботах проблемою вивчення взаємодії традицій російського та українського народів в північно-східному регіоні займалася Л.Ф. Артюх. В праці "Народне харчування українців та росіян північно-східних районів України" (К., 1982) вона висвітлює процеси взаємообміну та взаємовпливів культур представників двох етносів в народній кулінарії, охарактеризовує основні страви та їх використання в повсякденні та на свята.

Із здобуттям Україною незалежності етнографічні дослідження в нашій державі набули нового характеру. Починається більш глибоке вивчення не лише культури українців загалом, а й значна увага приділяється як етнографічним групам, так і представникам інших етносів. В українській науці почали заново переглядати питання етнічної історії нашого народу, розвиватися такі напрями, як етнолінгвістика, етнопсихологія, етносоціологія, етнодемографія тощо. Особливої популярності набула історична регіоналістика.

Такий розвиток подій не міг не відзначитися на розвитку дослідження Слобожанщини. На початку цього періоду вийшла цікава праця І.Винниченка "Українці в державах колишнього СРСР: географічний нарис" (Житомир, 1992). Автор на базі різних документів простежує хід заселення частини Слобожанщини, яка зараз знаходиться в межах Російської Федерації, показує динаміку чисельності українців на цій території впродовж 1926 – 1989 рр. тощо. І.Винниченко справедливо відзначив, що динаміка чисельності та регіони розселення українського етносу на теренах колишнього СРСР є й досі однією з найменш досліджених тем вітчизняної історії, географії, статистики, демографії, етнографії, соціології, політології, а також історичної географії[21].

Починаючи з 90-х рр. XX ст. на Слобожанщині розпочалася активна робота українськими дослідниками зі збирання фольклорно-етнографічного матеріалу. Зокрема, джерелом для дослідження є доробок учасників експедиції "Муравський шлях": М.М. Красікова, М.О. Семенової, В.М. Осадчої, Н.П. Олійник. Ними були відвідані села Богодухівського, Валківського, Красно-

кутського, Нововодолазького, Дворічанського, Зміївського районів Харківської області. Але це дослідження не має точно визначених хронологічних рамок, тому неможливо зрозуміти чи записані обряди, звичаї побутували чи побутують серед населення цих районів[22].

В 1993 році, як вказує дослідниця В. Сушко, при Харківському історичному музеї розпочав роботу науково-дослідний відділ етнографії, "головною метою якого є дослідження традиційної та сучасної культури українців та національних меншин України на Слобожанщині"[23].

Відзначити хотілося б і публікації обласних та регіональних періодичних видань. Зокрема на сторінках "Слободи" та "Слобідського краю" систематично публікуються статті аматорів, молодих та вже досвідчених дослідників Слобідського краю, присвячені різним аспектам народної культури: святам, обрядам, пов'язаних з ними, родинній обрядовості. Це матеріали Р. Вярвільської, М. Лугової, Л.Логвиненко, М.Красікова та інших[24].

Дослідження прикордонних українських та російських поселень провадили і російські дослідники. Зокрема в 1994 р. вийшла перша частина збірки "Материалы для изучения сельских поселений России", в якій більша частина була присвячена саме цій тематиці. При цьому дослідників цікавила обрядовість – це статті О.А. Журавльової[25], Г. Я. Сисоєвої[26], Т.І. Гаврилової[27], Л.О. Занозіної[28]. Українським та російським говіркам, які поширені в прикордонних з Україною районах Воронезької та Курської областей присвячені статті Ф.В. Філатової[29], Л.І. Ларіної[30], М.Т. Авдєєвої[31].

У 1996 р. на сторінках журналу "Живая старина" були надруковані уривки з польових щоденників учасників експедиції – педагогів та учнів дитячої студії естетичного розвитку "Фольклор. Традиции. Культура" при творчому об'єднанні "Дом русских традиций" у Москві. Ними вивчалися народні обряди та традиції, пов'язані із святкуванням Трійці в російських селах Білгородської області[32]. Трохи згодом в цьому періодичному виданні було опубліковано матеріал, присвячений побутуванню обрядового печива серед росіян та українців у селах Воронезької області. Стаття цікава передусім тим, що вона спирається більшою мірою на польовий матеріал, який було зібрано на початку 90-х років викладачами та студентами Воронезького державного університету[33].

На початку XXI ст. посилилися етнографічні дослідження краю. Увагу починають приділяти не лише українській Слобожанщині, а й тій її частині, що знаходиться за межами нашої країни. Певні кроки були зроблені у напрямі з'ясування більш точних меж усього Слобідського краю. Вже згадана вище українська дослідниця В. Сушко у нарисі з цього питання визначила межі регіону в рамках сучасних окремих районів Сумської, Харківської, Донецької, Луганської та Полтавської областей України, а також Курської, Бєлгородської, Воронезької областей Російської Федерації[34]. Серед інших українських новітніх досліджень відзначається збірка матеріалів фольклорно-етнографічної експедиції селами Дворічанського району Харківської області, організована Харківським обласним центром народної культури і, яка проходила у 1992 – 1993 роках. Тут вміщено матеріли зі святкової обрядовості та календарно-обрядовий фольклор[35].

В рамках Міжнародної науково-практичної конференції на тему "Традиційна народна культура: збереження самобутності в умовах глобалізації", яка відбувалася в Україні, одна з учасників – російська дослідниця Г. Сисоєва в своїй доповіді розглядала проблему вивчення традицій українців, які проживають в межах українсько-російського прикордоння Слобожанщини. Приділивши увагу історії освоєння нашими співвітчизниками земель трьох сучасних російських областей, вона охарактеризувала специфіку українського весільного обряду, що поширений серед місцевого населення та відзначила його складові елементи (назви весільних чинів, дівич-вечір тощо), що продовжують функціонувати до сьогодні[36].

Вивчення культури порубіжних з Україною районів Воронезької, Курської, Білгородської областей продовжують викладачі та студенти Воронезького державного університету. Ними написано ряд статей, присвячених проблемі культурних українсько-російських відносин. Серед них потрібно виокремити роботу написану трьома дослідниками – А.З. Віннікова, В.І. Диніна, С.П. Толкачьова, в якій коротко характеризуються локально-етнічні групи, які проживали чи продовжують проживати на теренах Воронізького краю, з'ясовується походження назв цих груп[37].

У 2002 році Московським університетом була організована етнографічна експедиція до сіл

Путивльського району Сумської області, де досліджувалося поселення компактного проживання горюнів. Матеріали з поховальної обрядовості цієї етнографічної групи були опубліковані в журналі "Живая старина"[38]. Більша частина матеріалів була видана пізніше і висвітлювала інші аспекти традицій групи – святкову та сімейну обрядовість[39].

Таким чином, етнографічне вивчення українсько-російського порубіжжя до цього часу більшою мірою триває у формі досліджень окремих його частин. Матеріали містять відомості про культурні традиції чи то українців, чи то росіян, і лише поодинокі роботи висвітлюють питання взаємообміну чи утворення перехідних форм в обрядовості двох етносів. Не на користь сучасних досліджень свідчить і той факт, що досить часто науковці ніби уникають вказувати в своїх роботах чий побут вони вивчають: українців, росіян, чи обох народів одночасно. Іноді трапляється й таке, що автор не вказує які хронологічні рамки охоплює його дослідження. Та потрібно відзначити, що польові дослідження упродовж останніх років набувають регулярності. До збиральницької роботи залучаються не лише науковці, а й учні, студенти і просто зацікавлені у відродженні та збереженні традицій громадяни. Завдяки їм відбувається вивчення усіх проявів матеріальної та духовної культури. Позитивним явищем є розширення географії досліджень (поступового охоплення усіх меж Слобожанщини). Великим набутком є і якісно новий рівень етнографічних досліджень регіону. Але, незважаючи на розглянутий перелік наукових досліджень, українсько-російське порубіжжя залишається найменш вивченим, що відкриває широке поле для діяльності у цьому напрямі.

---

[1] Кушнер П.И. (Кнышев) О методах определения этнического состава населения в полосе этнических границ // Краткие сообщения Института этнографии имени Н.Н. Миклухо-Маклая. – 1950. – Т. XI. – С. 3.

[2] Украинцы / Ред. Н.С. Полищук, А.П. Пономарев. – М., 2000. – С. 43.

[3] Сушко В. До питання про визначення територіальних меж Слобідської України // Десяті Сумцовські читання. – Харків, 2005. – С. 15–16.

[4] Чижикова Л.Н. Русско-украинское пограничье. История и судьбы традиционно-бытовой культуры (XIX – XX века). – М., 1988. – С. 16.

[5] Сергійчук В. Етнічні межі і державний кордон України. – Тернопіль, 1996. – С. 4.

[6] Національний склад населення України та його мовні ознаки за даними Всеукраїнського перепису населення 2001 року. – К., 2003. – С. 143, 145.

[7] Сергійчук В. Етнічні межі і державний кордон України. – К., 2000. – С. 70 – 71.

[8] http://www. wgeo.ru/russia/fedokr.shtml.

[9] Чижикова Л.Н. Этнические традиции в современной свадебной обрядности сельского населения этноконтактной зоны (на примере Белгородской области) //Советская этнография. – 1980. – № 2. – С. 24.

[10] Горленко В.Ф. Становление украинской этнографии конца XVIII–XIX ст. – К., 1988. – С. 103 – 109.

[11] Кушнер П.И. Вказ. праця. – С. 3 – 9.

[12] Горленко В.Ф. Вказ. праця. – С. 103 – 108.

[13] Гудошников Я.И. Бытование украинских народных песен в селах Воронежской области (современный репертуар) // Вопросы литературы и фольклора. – Воронеж, 1969. – С. 196–205.

[14] Горелов В.А. "Горюны" // Материалы и исследования по этнографии русского населения Европейской части СССР. – М., 1960. – С. 276 – 285.

[15] Соболєв А. Свято врожаю // Народна творчість та етнографія. – 1961. – № 4. – С. 157 – 158.

[16] Пенькова О.Б. Календарні свята, звичаї та обрядовість Східної України (60–80-і рр. XX ст.) // Історичні і політологічні дослідження. – 2003. – № 3 – 4. – С. 217.

[17] Слюсарський А.Г. Социально-экономическое развитие Слобожанщины XVII – XVIII вв. – Харьков, 1964. – 460с.; Загоровский В.П. Белгородская черта. – Воронеж, 1969. – 304 с.; його ж. Некоторые особенности колонизационного процесса южной окраины России в XVII веке и его периодизация // Труды Воронежского государственного университета. – 1969. – Т. 87. – С.83 – 93.

[18] Там само. – С. 88 – 93.

[19] Чижикова Л.Н. Свадебные обряды населения Украины // Русский народный свадебный обряд: исследования и материалы / Под ред. К.В. Чистова и Т.А. Бернштам. – Л., 1978. – С. 159 – 179; її ж. Особенности этнокультурного развития населения Воронежской области // Советская этнография. – 1984. – № 3. – С. 3 – 14.

[20] Чижикова Л.Н. Об этнических процессах в восточных районах Украины (по материалам экспедиционного обследования 1966 г.) // Советская этнография. – 1968. – № 1. – С.18 – 31.

[21] Винниченко І. До питання дослідження українців на території пострадянських держав // Українознавство. – 2001. – Ч. 1. – С. 150.

[22] "Муравським шляхом". Етнографічний опис та фольклорні матеріали селища Лиман Зміївського району Харківської області. – Х., 1996. – 62 с.; Матеріали фольклорно-етнографічної експедиції "Муравський шлях-97" (по селах Богодухівського, Валківського, Краснокутського та Нововодолазького районів) / Упоряд. М.М. Красиков, Н.П. Олійник, В.М. Осадча, М.О. Семенова. – Харків, 1998. – 360 с.

[23] Сушко В. Вказ. праця. – С. 138.

[24] Вярвільська Р. Великдень на Слобожанщині // Слобода. – 1996. – 13 квітня. – С. 4; Луговая М. В ночь на Ивана, на Купала // Слобода. – 1996. – 6 июля. – С. 4; Логвиненко Л. Масляна, яка ти ладна // Слобідський край. – 2003. – 1 березня. – С. 3; Красиков М. "Роди, Боже, на всякого долю!" // Слобідський край. – 2003. – 25 січня. – С. 13.

[25] Журавлева Е.А. Обряд с "кукушкой" на Белгородчине // Материалы для изучения сельских поселений России. – Воронеж, 1994. – Ч. 1. – С. 12 – 15.

[26] Сысоева Г.Я. Обряд повивания молодой в южнорусской свадьбе (на материале Воронежской области) // Материалы для изучения сельских поселений России. – Воронеж, 1994. – Ч. 1. – С. 194 – 197.

[27] Гаврилова Т.И. Погребальный пир и обереги на территории Курщины // Материалы для изучения сельских поселений России. – Воронеж, 1994. – Ч. 1. – С. 4 – 6.

[28] Занозина Л.О. Обрядовые действия, приуроченные к пасхальному периоду курского народного календаря // Материалы для изучения сельских поселений России. – Воронеж, 1994. – Ч. 1. – С. 6 – 8.

[29] Филатова Ф.И. О символической составляющей семантической структуры обрядового слова (на материале восточных воронежских говоров) // Материалы для изучения сельских поселений России. – Воронеж, 1994. – Ч. 1. – С. 8 – 11.

[30] Ларина Л.И. Лексические украинизмы в курском свадебном обряде // Материалы для изучения сельских поселений России. – Воронеж, 1994. – Ч. 1. – С. 15 – 17.

[31] Авдеева М.Т. Лексикализация в украинских говорах Воронежской области // Материалы для изучения сельских поселений России. – Воронеж, 1994. – Ч. 1. – С. 60 – 63.

[32] Конухова А.Б. Троица на Белгородчине глазами московских детей // Живая старина. – 1996. – № 3. – С. 51 – 53.

[33] Ворошилин В.А. Встреча весны в селах Воронежской области // Живая старина. – 1996. – № 4. – С. 17 – 18.

[34] Сушко В. До питання про визначення територіальних меж Слобідської України // Десяті Сумцовські читання. – Харків, 2005. – С. 15 – 16.

[35] Традиційна народна культура Дворічанського району Харківської області / Упор. М.О. Семенова. – Харків, 2001. – 160 с.

[36] Сысоева Г.Я. Проблемы изучения фольклорных традиций украинских переселенцев на юге России // Міжнародна науково-практична конференція "Традиційна народна культура: збереження самобутності в умовах глобалізації". – Харків, 2004. – С. 142 – 151.

[37] Винников А.З., Дынин В.И., Толкачев С.П., Локально-этнические группы в составе южнорусского населения Воронежского края // Вестник Воронежского государственного университета. Серия Гуманитарные науки. – 2004. – № 2. – С. 87 – 96.

[38] Толстые С.М. и М.Н. Погребения в саду у "горюнов" Сумской области // Живая старина. – 2003. – №2. – С. 10 – 13.

[39] Горюны: история, язык, культура. – Сумы, 2005. – 97 с.

В статье рассказывается об истории этнографического изучения народной культуры украинцев и россиян украинско-русского порубежья Слобожанщины.

Ключевые слова: *Слобожанщина, история изучения, порубежье.*

The ethnographic study of traditional culturse of Ukrainians and Russians in the frontier areas of Slobozhanshchyna is characterized in the article.

Key words: *Slobozhanshchyna, frontier area, ethnographic studies.*

Леся ГАСИДЖАК
Київ

ЕТНІЧНИЙ СКЛАД НАСЕЛЕННЯ ДОНБАСУ: ПОЛІТИЗАЦІЯ ПРОБЛЕМИ

У статті на основі даних Всеукраїнського перепису населення 2001 р. показано справжню картину етнічного складу населення Донеччини та порушено проблеми етнічної ідентифікації в регіоні.

Ключові слова: *Донбас, етнічні меншини, русифікація, ідентифікація.*

Донбас, як один з трьох підрегіонів у Південній Україні, постав на історичній арені в останній третині XIX ст., хоча початок заселення Нижньодонських степів запорожцями було покладено в 1570-х рр.[1] Ще в козацькі часи за південним регіоном закріпилася репутація регіону свободи, адже степ був заповнений людьми, що порвали зі звичним способом життя тодішнього суспільства. Наприкінці XVII – на початку XVIII ст. почалося переселення на вільні землі українського населення, а трохи згодом – російського. У 1723 р. царський уряд Росії запросив на службу сербів, волохів, болгар і греків, які були розселені на території сучасної Донеччини. У березні – квітні 1753 р. у трикутнику Бахмут – Луганськ – Сіверський Донець було створено спеціальну адміністративну одиницю – "Слов'яносербію" з центром у місті Бахмуті, куди з південних австро-угорських територій перевели на постійні військові поселення дружини хорватів, чорногорців і молдаван[2]. У 1778 – 1779 рр. з Криму в Приазов'я були переселені греки, які на території Донецької області заснували 22 села і місто Маріуполь[3]. Наприкінці XVIII ст. в межиріччі Кальміусу і Грузького Єланчика (сучасний Новоазовський район) заснували 27 колоній прусські, баденські і саксонські німці, центром яких був Остгайм (з 1934 р. – Тельманове). Після трьох поділів Польщі 1,5 млн. євреїв опинилися на території України і їм для поселення були відведені вільні землі Новоросії[4].

Міграційні процеси на Донеччині, починаючи з XVI ст., висвітлюють нечисленні наукові дослідження. Тут треба відзначити праці метрів історичної науки – академіка Д.І. Багалія "Заселення Південної України" (Харків, 1920), істориків В.М. Кабузана "Заселение Новороссии в XVIII – первой половине XIX вв. (1719 – 1858)" (М., 1976) та О.П. Дружиніної "Южная Украина в период кризиса феодализма (1825 – 1860)" (М., 1981), де автори не тільки окреслюють тенденції змін чисельності населення та механізми заселення Півдня України, а й показують схему змін адміністративно-територіального районування в регіоні. Етнолог, член-кор. НАН України В.І. Наулко у монографіях "Хто і відколи живе в Україні" (К., 1999) та "Развитие межэтнических связей на Украине" (К., 1975), які ґрунтуються на широкій документальній основі, визначає етнічні групи, що населяють Україну (в тому числі й Донбас), визначає етапи їхньої появи в нашій державі та основні території їхнього розселення. Узагальнюючими по історії донецького регіону у XVI – XIX ст. є праці активного громадського діяча, члена проводу ОУН на Донбасі П. Лавріва "Історія Південно-Східної України" (Львів, 1992) та викладача Донецького національного університету В.О. Пірко "Заселення Донеччини у XVI – XVIII ст." (Донецьк, 2003). Джерельною базою для вивчення Донбасу є численні документи, що сьогодні зберігаються в архівах Російської Федерації. Книга луганського дослідника В.І.Подова "Славяносербия. Очерки из истории заселения Донбасса в XVIII в." (Луганськ, 1998) – це перша спроба з наукових позицій, на основі архівних документів, висвітлити проблему заселення Донбасу у XVIII ст. Зокрема, тут більше уваги приділено території на півночі сучасної області, яка у 1753 році була заселена православними вихідцями з балканських країн. Автори названих праць показують механізми заселення Донеччини як українцями, так і представниками інших народів у різні історичні періоди, але нам не відомо жодної роботи, яка була б

© Леся Гасиджак

присвячена виключно демографічній характеристиці населення Донеччини на сучасному етапі, за виключенням статті В. Скляра[5]. І це в той час, коли ЗМІ та різні політичні кола всіляко пропагують ідею багатонаціональності не тільки Донеччини, а й усієї України, хоч частка представників усіх національних меншин на Донеччині (крім росіян) ніколи не перевищувала 10%, проте сьогодні у суспільстві широко утвердився політизований стереотип, що Донбас – це багатонаціональний регіон.

Завданням нашої статті є показати на основі даних Всеукраїнського перепису населення 2001 року справжню картину етнічного складу населення Донбасу та порушити проблему етнічної ідентифікації в регіоні.

За матеріалами Всеукраїнського перепису населення 2001 року станом на 5 грудня 2001 року населення області становило 4841,1 тис. осіб, у тому числі міського – 4363,6 тис. осіб (90% від загальної кількості населення) і сільського – 477,5 тис. осіб (10%)[6]. Перепис на території області зафіксував представників 40 національностей. Серед них, окрім українців, які становлять 56,8% усіх жителів (2 млн 745 тис.), росіян – (1844399 чол., 38%), греків (77516 чол., 1,6%) та білорусів (0,9%), решта національностей становлять в сумі 3,4%[7]. Якщо бути більш точними, то від 5 до 20 тисяч представників у своїх рядах налічують татарська (19161), вірменська (15734), єврейська (8825), азербайджанська (8075), грузинська (7197) і молдаванська (7171) етнічні меншини. В наступну групу можна об'єднати болгар (4833), німців (4620), поляків (4343), циган (4106), турків (1791), литовців (1359), мордву (1322), чувашів (1293), узбеків (1244), лезгинів (1129), корейців (1124) і латишів (1014), оскільки чисельність їхніх представників коливається від 1 до 5 тисяч чоловік. Дозволимо собі перелічити ще 28 "етносів Донбасу": австрійці – 11 представників; ассирійці – 933; албанці – 112; американці – 55; англійці – 10; араби – 470; башкири – 662; в'єтнамці – 172; гагаузи – 494; голландці – 21; естонці – 374; італійці – 47; казахи – 718; киргизи – 149; китайці – 165; марійці – 530; осетини – 703; перси – 22; серби – 53; таджики – 467; кримські татари – 18; угорці – 421; удмурти – 613; туркмени – 329; фіни – 84; французи – 27; халха – 8; хорвати – 32[8]. Треба зазначити, що, наприклад, 32 хорвати Донецької області становлять 25% від наявних в Україні. Це настільки мало, що в будь-якій іншій країні про існування "етносів", представники яких налічують кілька чоловік, ніхто б і не думав говорити. А у нас – навпаки, цитуючи професора В.К. Борисенко – "...ці окремі представники мігрантів з легкої руки політиків виросли в міфічну цифру 150 народів України"[9].

Отже з цього виходить, що теза про багатонаціональність Донбасу – це міф, який є дуже вигідним для місцевого керівництва хоча б для того, щоб вимагати статусу другої державної для російської мови.

Але повернімося до українців, які, все ж становлять більшість, тобто майже 57% жителів області. Спробуємо розглянути динаміку їхнього розміщення. По-перше, оскільки сільське населення області становить 10%, то звідси маємо, що думка про те, що українці на Донбасі живуть переважно в селах, є хибною, адже 47 – 50% їх є городянами. З 18 районів області лише у трьох частка українців складає близько 50%, тому й росіян тут, відповідно, більше, ніж у інших. Це Володарський (52,9% українців, 24,2% росіян), Старобешівський (52,1% українців, 31,7% росіян) та Тельманівський (57,8% українців, 20% росіян) райони, які знаходяться поряд, на півдні області і тяжіють до Азовського узбережжя. У інших же районах, частка етнічного українського населення є переважаючою, становить абсолютну більшість:

– Амвросіївський – 71%
– Артемівський – 78,7%
– Великоновосілківський – 64,6%
– Волноваський – 78,2%
– Добропільський – 89,4%
– Костянтинівський – 77,3%
– Красноармійський – 86,8%
– Краснолиманський – 83,2%
– Мар'їнський – 78,5%
– Новоазовський – 67,1%
– Олександрівський – 91,9%

– Першотравневий – 60,4%
– Слов'янський – 87,1%
– Шахтарський – 74,4%
– Ясинуватський – 69,3%[10].

Не дуже різниться ситуація і в найбільших містах області. Адже росіян майже порівну з українцями лише у містах Донецьку (48,2%, українці – 46,6%), Єнакієвому (росіяни – 51,4%, українці – 45%) та Макіївці (росіяни – 50,8%, українці – 45%). До іншої групи можна віднести міста, в яких більшість становлять українці, але чисельність російської меншини є наближеною до них. Це – міста Жданівка (48,3% українців і 47,4% росіян), Маріуполь (48,7% українців і 44,4% росіян), Сніжне (51,3% українців і 45% росіян) і Торез (50,5% українців і 45,3% росіян). Третю групу формують міста, які впевнено за національним складом можна назвати з переважаючим українським населенням:

– Авдіївка (63,5% українців, 33% росіян)
– Артемівськ (69,4% українців, 27,55 росіян)
– Вугледар (63,1% українців, 33% росіян)
– Горлівка (51,4% українців, 44,8% росіян)
– Дебальцеве (64,4% українців, 32,5% росіян)
– Дзержинськ (61,4% українців, 36% росіян)
– Димитрів (64,3% українців, 31% росіян)
– Добропілля (71,3% українців, 25,8% росіян)
– Докучаєвськ (66,6% українців, 28% росіян)
– Дружківка (64,4% українців, 32% росіян)
– Кіровське (54,2% українців, 41% росіян)
– Костянтинівна (59,3% українців, 37,6% росіян)
– Краматорськ (70,2% українців, 26,8% росіян)
– Красний Лиман (84,3% українців, 13,7% росіян)
– Красноармійськ (75% українців, 22% росіян)
– Новогродівка (61,8% українців, 33,8% росіян)
– Селідове (59,3% українців, 36,6% росіян)
– Слов'янськ (73,1% українців, 23,5% росіян)
– Харцизьк (52,4% українців, 44% росіян)
– Шахтарськ (57,7% українців, 37,6% росіян)
– Ясинувата (68,9% українців, 28,7% росіян)[11].

Тобто, ми можемо зробити висновок, що українці у Донецькій області становлять більшість і заяви з приводу того, що це поліетнічний регіон – є не дуже коректними. Зафіксовані представники нечисленних етнічних груп, як 32 хорвати чи 22 перси не становлять дійсно етнічну палітру регіону. Варто згадати ще й той факт, що Донецьк, Харків, Київ завжди були містами, де зосереджувалася велика кількість іноземних громадян, особливо студентів зі східних країн.

Якщо заглибитися в історію, то в 1763 р. на території всього Бахмутського повіту українці складали 78,63%, молдавани – 9,9%, росіяни – 9,84%, інші національності – 1,63%. А в Донецькому повіті українці становили 65,12%, молдавани – 26,77%, і понад 8% – інші національності, в тому числі й росіяни. У 70–х рр. XVIII ст. почалося переселення у Бахмутську провінцію російських переселенців із державних волостей Севського повіту Білгородської губернії[12]. І тому уже на переломі 70–80-х рр. XVIII ст. населення Бахмутського повіту складалося з 66,3% українців та 7% росіян, а Донецького – з 45% українців і 32% росіян[13]. Дані ревізії 1858 р. та церковний облік 1857 р. подають в Катеринославській губернії такі цифри: Бахмутський повіт (українці – 72%, росіяни – 19%, молдавани – 5,8%, євреї – 1,3%, поляки – 1,2%); Слов'яносербський повіт (українці – 76,2%, росіяни – 18,6%, молдавани – 3,4%, поляки – 1,3%. євреї – 0,3%, німці – 0,1%); Олександрівський повіт (сюди належала і Маріупольщина) (українці – 68,7%, греки – 18.9%, росіяни – 12%, німці – 5,9%, євреї – 4,4%, поляки – 0,1%)[14].

За переписом, проведеним 17 грудня 1926 року, на території Сталінської області українці становили переважну більшість. Зокрема, Артемівський округ – 87,4% українців, 7,6% росіян; Сталінський округ – 72,4% українців, 13,9% росіян; Маріупольський округ – 61,2% українців,

10,6% росіян[15].

Для порівняння, українці на Донбасі сьогодні становлять приблизно такий відсоток, який був у регіоні в 1960-х рр. Відтоді, з кожним переписом (1970, 1979, 1989 рр.) помітні асимілятивні процеси і тоді частка українців поволі зменшується, а росіян – зростає. Це, зокрема, добре ілюструє порівняльна таблиця переписів по Донецькій області, наведена за В.І. Наулком[16].

Переписи населення	1959	1970	1979	1989	2001
Українці	2368,1тис. 55,7%	2596,9 тис. 53,1%	2622 тис. 50,9%	2693 тис. 50,7%	2745 тис. 56,8%
Росіяни	1601,3тис. 37,5%	1987,2 тис. 40,7%	2225,4 тис. 43,2%	23162 тис. 43,6%	1845 тис. 38%

Отже, як бачимо, ситуація не на користь українців почала змінюватися у повоєнні роки, коли на Донбас ринув потік "комсомольських активістів" з усього Радянського Союзу; сюди, згідно розподілу, направлялися випускники навчальних закладів, а також – працівники зі стажем для роботи на керівних посадах та для обміну досвідом на виробництві. А оскільки майже половина росіян в Україні є мігрантами у першому поколінні, тому вони навіть не можуть мати статус національної меншини[17].

"У 80-і рр. XX ст. зросійщення набуло великої сили. Це і доплата вчителям російської мови, ведення документації, навчання у вищих навчальних закладах лише російською мовою. Часто зустрічаються у міському середовищі такі реалії, як в одній українській сім'ї старші діти записані українцями, а молодші – росіянами"[18]. Це ще більше позначилося при етнічно змішаних шлюбах, оскільки "за чинним у СРСР в повоєнний період порядком діти від мішаних шлюбів могли вибрати собі національність одного з батьків. Від українсько-російських змішаних шлюбів за радянської доби народилися десятки мільйонів людей і переважна більшість з них записалася росіянами, бо бути українцем було не престижно[19]". Очевидно, що під час першого Всеукраїнського перепису 2001 р. частина українців "вийшла з тіні" і правильно зазначила свою національність. Цим і пояснюється збільшення їх чисельності на 6%.

Російські політологи бідкаються, мовляв в Україні число росіян скоротилося на 4 млн. чол. чи на 26,6% і пояснюють це тим, що під час перепису росіяни записувалися українцями, змінювали свою національність, бо, мовляв, для них не всі дороги в Україні відкриті, особливо, що стосується державної діяльності і отримання вищої освіти[20]. Але ніхто з них, мабуть, не наважився подивитися, що в порівнянні з 1989 роком в Україні значно скоротилася кількість наявного населення, і Донеччина – не виняток. Тому скорочення росіян у регіоні на 470 тис. чол. пов'язане зі скороченням всього населення у регіоні на 490 тис.

Першорядною проблемою на сьогодні у Донбасі залишається статус української мови. Можна сказати, що активізація у повоєнні роки денаціоналізації українців продовжується і тепер. Слушно висловлювався з приводу шкідливості асиміляції ще О.О. Потебня у XIX ст., коли писав, що денаціоналізація – це процес такого перетворення народного життя, коли традиція народу, яка залежить головним чином від мови, слабне, і за таких умов на місці витіснених форм свідомості виникає "мерзость запустенія"[21], що характерне для значної частини населення України. Найпомітнішою рисою культури Донеччини є домінування російської мови. Це суперечить державним інтересам і є утиском прав українців в регіоні. Зросійщення українців помітне і у статистичному вимірі: 58,7% українців Донеччини вважають своєю рідною мовою російську[22]. У місті ця цифра, взагалі, становить 64,3%. Спираючись на анкети, які були поширені автором серед різних вікових груп у селах і містах Донецької області, можна сказати, що більшість опитаного населення (українці за національністю) спілкуються російською. О.С. Куницький у своєму звіті про відрядження до Донбасу ще у 1955 р. писав: "Переважна більшість трудящих міст Донбасу тягнуться до російської мови, дітей навчають у

російських школах. Навіть греки, які вважають себе греками, балакаючи наполовину по-українському, самі вважають, що їхня мова "русская"[23]. Вихідці з Полтавщини, Чернігівщини чи Київщини зазначають, що перейшли на російську мову навіть у побуті, бо "раніше, коли я працювала у школі, нас змушували говорити російською"[24], бо "живу серед російськомовного населення"[25], "бо я вчилась у Києві російською і тут теж усі говорили і говорять російською"[26]. Близько третини респондентів відповіли, що у колі сім'ї говорять українською. (Цікаво, що етнічний росіянин, який потрапляє на Донбас, жахається і від так званої російської мови. Цей різновид російської мови сучасні філологи починають називати "донецькою".) Часто доводиться чути, як людина, в залежності від співрозмовника, переходить на українську чи російську мову. Тобто, виходить, що знають, але бояться, чи скоріше – соромляться говорити. А пояснюють самі жителі це тим, що, мовляв, "тут у нас всі так говорять, і я звикла". Хоча за всім цим чітко проступає насаджений в роки радянської влади комплекс меншовартості українців і престиж російської мови. Людина часто переходить на російську мову, бо відчуває певну незручність у спілкуванні, коли посміюються з її української мови. А також не можна не відзначити той факт, що керівництво області є російськомовним, що, звичайно, впливає і на пересічних жителів.

У літературі та пресі, що виходить на Донеччині, дуже скупо подається або й взагалі відсутній матеріал, що стосується самих українців регіону та діяльності їхніх товариств і об'єднань. Хоча останніх там є більшість, але враження складається протилежне. Бо, коли намагаєшся поспілкуватися з респондентами, то на питання "хто ви за національністю" здебільшого відповідають – "хохлушка" чи "хохол". Це нова самоідентифікація. На нашу думку, тривожними є цифри, які показують, що за переписом лише 41,2% українців Донецької області вважають рідною українську мову. Це свідчить про темпи асиміляції. Наведемо приклад. Автором була поширена анкета серед жителів сіл Прохорівка, Чичеріне, Іванівка, Ясне та Любівка Волноваського району, який майже компактно заселений українцями. Сюди ж були залучені й респонденти з міст Докучаївськ та Донецьк. Між собою респонденти спілкувалися російською чи рідше – "суржиком", але у анкетах автора, як і в анкетуванні при проведенні Всеукраїнського перепису населення 2001 р. усі зазначали, що їхня рідна мова українська. Тому тут треба сказати, що результати перепису не завжди точно відображають дійсність.

Українці краю з гордістю розповідають, що їхні діти та внуки ходять до українських шкіл, вчать мову, читають літературу. Але ж українською вони говорять тільки на уроках, а не на перерві з друзями, чи у колі сім'ї. А це не є результативним, бо, як писав відомий мовознавець О. Потебня – якщо мова школи відмінна від мови сім'ї, то треба очікувати, що школа і домашнє життя не будуть приведені у гармонічні стосунки і будуть боротися один з одним[27].

У вищих навчальних закладах навчання українською мовою ведеться лише в Донецькому національному університеті; в жодній з груп Донецького технічного університету навчання не ведеться українською мовою, хоча він й має статус національного[28].

Російський великодержавний націоналізм усіляко опікується питаннями збереження та розвитку російської мови і культури. До того ж він прагне скористатися етнічним фактором для сприяння у вирішенні тих політичних питань, у яких виявляє зацікавленість Російська держава[29]. Тому й лунають від промосковських політиків лозунги про надання російській мові статусу державної, що ставить під загрозу існування українського етносу взагалі. Тим більше, що 18 травня 2006 р. депутати Донецької обласної ради прийняли рішення про надання російській мові статусу регіональної в Донецькій області. За це рішення проголосували 115 депутатів зі 133[30]. Тому, на Донбасі зокрема, не росіянам треба бідкатися з приводу утисків, а українцям. Бо сьогодні в регіоні україномовних виходить аж дві газети: "Донеччина" і додаток до неї – "Світлиця". Ну і ще можна додати газети, чи скоріше – інформаційні листки, що виходили періодичністю один номер на місяць: – "Бандерівець", "Наша газета" та кілька інших, видання яких "завмерло" у 1997 – 1998 рр. (Для порівняння – в м. Маріуполі в роки окупації в 1941 – 1943 рр. виходили теж дві україномовні газети: "Маріупольська газета" (ред. М.М. Стасюк) та газета Маріупольського ОУНівського підпілля[31]). А на розкладках чи газетних кіосках, взагалі, побачити україномовну газету проблемно.

Як висновок з нашого короткого огляду можемо сказати, що лозунги про поліетнічність Донбасу позбавлені реального фактичного підґрунтя, а їхнім джерелом є демагогія певних

політичних кіл. Донеччина – це регіон з переважанням українського (57%), щоправда, значною мірою зрусифікованого населення. Крім українців, помітну роль у суспільному житті Донеччини відіграють росіяни (38%) та греки (1,6%), які, все одно, залишаються в меншості. Причин такій російськомовності регіону є досить багато. Тут не можна не зазначити те, що за часи радянської влади сюди дійсно приїжджали на роботу вихідці з російських областей, але головними факторами, що спричинили сьогоднішню ситуацію, залишаються цілеспрямована русифікація, штучне набуття українською мовою статусу "другорядної, сільської", ну і, звичайно, те, що за 15 років незалежності України влада не зробила жодного кроку для подолання цієї "мовної кризи", яка, можна сказати, ще більше поглибилася після намагань надати російській мові статусу "регіональної" у кількох східних областях. В результаті маємо те, що Донбас є таким собі "плацдармом" для нашого "північного сусіда", що з кожним роком все активніше розгортає тут свою діяльність. Тому ми маємо зробити все, що від нас залежить, для пробудження національної свідомості українського населення Донеччини.

---

[1] Пономарів О. Рідна мова і національне відродження народів Донеччини // Київська старовина. – 1994. – №3. – С. 93.

[2] Лаврів П. Цей "руський" Донбас, або Спроба неупередженого погляду на історію корінного населення донецьких степів //Дніпро. – 1992. – №1. – С. 83.

[3] Лыганова Л.А. Храмовое строительство в греческих селах Приазовья (конец XIX – начало XX ст.) //Літопис Донбасу. – 2005. – №13. – С. 86 – 97.; Араджиони М.А. Греки Крыма и Приазовья: история изучения и историография этнической истории и культуры (80-е гг.XVIII – 90-е гг. XX вв.) – Симферополь, 1999. – 380 с.

[4] Данильченко О.П. Етнічні групи півдня України: економічне та соціально-політичне становище на поч. 20-х рр. XX ст. – К., 1993. – С. 19

[5] Скляр В. Зміни чисельності та етнічного складу населення Донбасу: Донецької та Луганської областей (за матеріалами переписів 1959, 1989, 2001 рр.). // Етнічна історія народів Європи. – 2005. – Вип. 18. – С. 94 – 100.

[6] Населення Донецької області від перепису до перепису. Демографічний збірник Донецького обласного управління статистики. – 2003. – №7/320. – С. 8

[7] Національний склад населення України та його мовні ознаки за даними Всеукраїнського перепису населення 2001 р. – К., 2003. – 245 с.

[8] Національні меншини в Україні: інформаційно-бібліографічний покажчик. Упор. Винниченко І., Горовий І. – К., 2003. – С. 138.

[9] Борисенко В.К. Політична міфологізація проблем дерусифікації в Україні //Етнічна історія народів Європи. – 2001. – Вип.11. – С. 6.

[10] Населення Донецької області від перепису до перепису. Статистичний збірник Донецького обласного управління статистики. – 2003. – №7/320. – С. 36 – 39.

[11] Там само. – С.29 – 35.

[12] Кабузан В.М. Заселение Новороссии в XVIII – первой половине XIX вв. (1719 – 1858). – М., 1956. – С. 114.

[13] Лаврів П. Вказ. праця. – С. 88 – 89.

[14] Там само. – С. 83.

[15] Лаврів П. Історія Південно-Східної України. – Львів, 1992. – С. 127.

[16] Українці. Історико-етнографічне дослідження. – Опішне, 1999. – С. 149.

[17] Борисенко В.К. Вказ. праця. – С. 6.

[18] Там само.

[19] Горілий А. "Східняки" та "Західняки"– відмінність і спільність. – Тернопіль,1997. – С.14.

[20] Белкина А. В Донбассе грядет дефицит на русских // Акцент. – 2003. – 28 января. – №13 (14933).

[21] Потебня А.А. Мысль и язык. – К., 1993. – С. 171.

[22]Національний склад населення України та його мовні ознаки за даними Всеукраїнського перепису населення 2001 р. За ред. Осауленка О.Г. – К., 2003.

[23] Фонди Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського НАН України. – Ф.14-5. – Од. зб. 234. – Арк. 7.

[24] Зап. автором 19.08.2004. від Ходас Галини Антонівни в с. Прохорівка Волноваського р-ну, що народилася в с. Шпилі Іванківського району Київської області.

[25] Зап. автором 17.08.2004 від Дзюби (Олійник) Наталії Григорівни в с.Старогнатівка Тельманівського р-ну, що народилася в с.Шафранівка Шишацького району Полтавської області.

[26] Зап. автором 13.08.2004. від Манжури Надії Михайлівни в м. Докучаєвськ, що народилася у м. Кобеляки на Полтавщині.

[27] Потебня А.А. Вказ. праця. – С. 167.

[28] Олійник М. Мовні проблеми на Донеччині. // Світлиця. – 2005. – 28 жовтня. – №65 (15139).

[29] Майборода О. Вказ. праця. – С. 23.

[30] www.newsru.com/com/world/26may2006/rusyaz.html

[31] Світлиця. – 2004. – 16 березня.

В статье, основываясь на данных Всеукраинской переписи населения 2001 года, автор показывает настоящую картину этнического состава населения Донецкой области и поднимает проблему этнической идентификации в регионе.

Ключевые слова: *Донбасс, полиэтничность, этнические меньшинства, русифицирование.*

On the base of census of population in 2001 aurtor represents the real picture of the ethnic warehouse of Donetsk region author and poses the problem of the ethnic identification in the region.

Key words: *Donets'k region, ethnic minority, multinational.*

Валентина ГРЕБЕНЬОВА
Вінниця

КОНЦЕПТУАЛЬНІ ТРАДИЦІЇ "НАТИВІЗМУ" ТА "ЕМПІРИЗМУ" В УКРАЇНСЬКІЙ СУБКУЛЬТУРІ ЕТНОГРАФІЇ ДИТИНСТВА (XX – початок XXI століття)

В статті висвітлено теорії нативізму та емпіризму, які є концептуально важливими в дослідженні субкультури етнографії дитинства (XX – початок XXI століття).

Ключові слова: *концептуальні традиції, нативізм, емпіризм, дитяча субкультура.*

Одним із пріоритетних напрямів вітчизняної історичної науки є вивчення культурно-історичної спадщини українського народу. Її осмислення нині набуває особливого сенсу, оскільки пов'язане не лише із суто пізнавальними інтересами, а й використанням кращих традицій у сучасній практиці національно-культурної розбудови України.

У вивченні етнокультури нашого народу вагоме місце посідає народно-педагогічний досвід українців. Народна педагогіка у всі часи виконувала як етнозберігаючу, так і етноформуючу функції. Незаперечною є актуальність цього досвіду і в сьогоденні. Проблеми сучасної сім'ї, нівелювання кращих традицій народної родини та дитинознавства висувають проблеми дослідження традицій народної педагогіки українців в число пріоритетних.

В сучасних умовах суспільства формуються нові концепції, в яких використовуються кращі традиції виховання, що сприяють виробленню нових векторів у дослідженні етнології дитинства як явища культури на сучасному етапі.

Цією проблемою займались етнографи сучасності: В.К. Борисенко[1], І.М. Щербак[2], А.В. Забловський[3].

Вивчення періоду дитинства в житті людини привело дослідників до вироблення двох концептуальних позицій, в межах яких вони намагалися описати способи та специфіку відтворення культури. Перша з них – "нативізм", пов'язувалась з розумінням того, що становлення та розвиток культури здійснюється за рахунок розгортання генетичних задатків індивіда. Другий підхід розглядав дитинство як форму засвоєння культурних стереотипів, підкреслюючи при цьому суттєву роль зовнішніх впливів. В особливостях дитинства виявляється вплив культурної традиції, формування навичок в процесі діяльності. Ця позиція інтерпретації дитинства як культурного феномену отримала назву "емпіризм"[4].

Історіографічний аналіз літератури засвідчує, що аспект проблеми концептуальної традиції "нативізму" та "емпіризму" у вітчизняній етнології розглядалися побіжно, зокрема, в статті А. Забловського "Теорії соціалізації в роботах представників психологоантропологічного напряму "етнографія дитинства"[5]. В ній висвітлено дане питання в контексті теорії зарубіжних вчених. Проблема "нативізму" та "емпіризму" в українському дослідженні етнографії дитинства не знайшла й досі чільного місця, тому дане питання постає актуальним.

Пізнавальну цінність у вивчені етнографії дитинства мають праці українських етнографів кінця XIX – початку XX століть А. Малинки[6], А. Онищука[7], Д. Лепких[8], які містять описи родин і хрестин як складових родинної обрядовості. Вони трактують ці складові як форму збереження соціального досвіду й спосіб його передачі, що є підтвердженням тяжіння їх до позиції "емпіризму".

Значний внесок у вивчення розвитку етнографії дитинства здійснили Марко Грушевський[9], Зенон Кузеля[10], Ніна Заглада[11], Михайло Грушевський[12].

Наукові висновки З. Кузелі у праці "Діти в звичаях і віруваннях українського народу"[13] полягає в тому, що автор не обмежився лише фіксацією звичаїв та обрядів, він систематизував

© Валентина Гребеньова

факти та явища, відповідно до аналогічних у світовому культурному контексті. Шляхом аналізу психологічних особливостей немовлят, підлітків та їхніх родичів, їхніх взаємин, вчений показав роль і значення дитини в житті родини і громади. Вперше діти і дитинство розглядалися не як об'єкт і продукт діяльності дорослих, а як активні члени соціуму, що мають власну "дитячу субкультуру" (дитячу гру, дитячий фольклор, комунікативну поведінку та етику тощо), яка сприяє інкультурації. Звідси можна зробити висновок, що методологічні засади вище названого дослідника тяжіють до емпіризму.

Помітною у вивченні етнографії дитинства є постать Ніни Заглади[14], чиї дослідження базувались на багатолітніх спостереженнях авторки над народним вихованням у селянській родині на Поліссі. Етнограф виявила і описала широке коло різноманітних явищ з дитячого життя 20 – 30-х років XX століття на Україні, проаналізувала вікові категорії дітей та їхню роль у громадському і господарському житті, що дало їй змогу говорити про побут селянської дитини як про окрему ділянку народного побуту. На думку вченої, побут дитини настільки багатий, що його можна структурно виділити як спеціальну галузь етнографії. Спираючись на етнографічні дослідження як західноєвропейських, так українських і російських вчених, Ніна Заглада прийшла до висновку, що вивчення дитячого побуту потрібно для з'ясування місця і ролі наймолодшого покоління в загальній структурі життя родини і громади[15].

Зі спостережень та накопичення відповідного матеріалу наділення дітьми певних предметів рисами антропоморфності, їхня анімізація обумовлена насамперед культурними детермінантами, тим соціалізаторським середовищем, в якому зростає та виховується дитина[16], а це підтверджує, що в дослідженні Ніни Заглади простежується друга концепція, а саме емпіризм.

Слід відзначити цінність програми Михайла Грушевського "Постриження й інші обряди, відправлювані над дітьми й підлітками", що складається з аналітичної частини, в якій автор тезово викладає свої погляди на систему обрядів "котрими правився порядок приймання і переходу кожного нового члена роду, почавши від самого народження до відповідних розділів родо-племінного колективу"[17] та анкети-запитальника.

М. Грушевський поставив проблему статево-вікової диференціації суспільства та виділив обряди, що пов'язані з нею в окрему систему. Відправною точкою цієї системи обрядів він вважав ритуал визнання новонародженої дитини "своєю" чи "чужою" для роду та ритуал її приєднання. До таких архаїчних ритуалів вчений зарахував обряд пострижин[18]. А це дає підстави стверджувати, що тяжіє друга концепція "емпіризм".

Від 30-х до 60-х років XX ст. в етнографії дитинства простежується сповільнений розвиток вивчення явища. Розвиток української національної культури, тривалий час, а особливо протягом XX сторіччя, відбувався в досить складних історичних умовах, часто експериментальних (голод, відчуження хлібороба від землі, від рідної мови, війни, економічні кризи, розруха, репресії, політичні та ідеологічні утиски, радянська уніфікація культури)[19]. Внаслідок цього дослідження в царині етнографії дитинства практично не проводились. Роки сталінського свавілля, коли піддавались анафемі генетика, педагогіка, соціологія, а народне й національне безпідставно шельмувалось як "віджиле" й "націоналістичне", негативно позначилося й на етнографії дитинства, в царині якої дослідження практично не проводились[20].

У другій половині XX ст. помітною є праця Є. Сявавко "Українська етнопедагогіка в її історичному розвитку"[21], в якій автор досліджувала на основі фольклорних, етнографічних, архівно-літературних матеріалів народне виховання в Україні в різні історичні епохи. Її цінність в тому, що вона однією з перших проаналізувала джерела, традиції, ідеали, основні принципи та засоби, напрями виховання, які були, насамперед, продуктом діяльності соціальних інститутів, що підтверджує домінування "емпіризму" над "нативізмом".

Євгенія Сявавко зробила акцент на провідних напрямах родинного виховання (моральне, трудове, естетичне, розумове, фізичне тощо), що є цінним фактологічним матеріалом для дослідження подальшого питання.

На вагоме значення заслуговує праця Н. Гаврилюк[22]. Цінність роботи полягає в тому, що дослідниця простежила і зафіксувала регіональні особливості родильної обрядовості. Це дає можливість аналізувати ментальну поведінкову модель батька і матері, визначаючи їх педагогічні функції та систему засобів щодо соціалізації дитини, а також семіотичні коди родиль-

ної обрядовості на першому етапі виховання, а саме інтеграцію індивіда в людське суспільство. Дитина не є творцем культури, а навпаки, культурна традиція, характер соціонормативної культури народу визначає зміст та наполегливість феномену дитинства[23] (емпіризм).

М. Стельмахович в книзі "Народне дитинознавство"[24] розглядає на основі різноманітного етнографічного, фольклорного матеріалу таку галузь знань, як народне дитинознавство, зміст якого побудований на традиціях як емпіризму, так і нативізму.

З давніх-давен серед українців виник і утвердився погляд на сім'ю і рід як на святиню, а на виховання дітей – як на святий обов'язок дітей. Цю думку стверджують народні афоризми. "Без сім'ї нема щастя на землі", "З родини йде життя людини"[25].

Погляди на сім'ю в українців тісно пов'язані з оцінкою роду – кровної єдності ряду поколінь, які генетично походять від одного предка, усіх родичів. А звідси й поширені серед народу вислови типу: "вести рід", "з роду до роду", "від роду в рід" або "у всіх поколіннях", "з покоління в покоління", "від батьків до дітей"; "з самого роду" – від народження. Одиноку людину, яка не має ні батьків, ані родичів, характеризують: "ні роду, ні племені", "ні роду, ні плоду". Коли ж хтось схожий на батька чи матір зовнішністю, звичками та манерами то зауважують: "Один рід, один плід"[26]. У своїх дослідженнях М. Стельмахович схиляється до теорії "нативізму", але незважаючи на це, позиція "емпіризму" в працях автора звучить як домінуюча у виховній системі українського етносу.

У праці В. Борисенко "Традиції і життєдіяльність етносу (на матеріалах святково-обрядової культури українців)"[27], подаються описи традиційних свят, обрядів, звичаїв українців протягом календарного року та важливих обрядів життєвого циклу. Цінність роботи полягає в тому, що авторка простежила і зафіксувала регіональні особливості родильної обрядовості, а це дає змогу простежити систему етнічних традицій народного виховання (емпіризм).

Заслуговує на увагу дослідження І. Щербак[28], де розглядаються різноманітні аспекти таких понять, як "дитяча субкультура", "складові дитячої культури". Дослідниками традиційної культури ця складова сприймалася як природна біологічна ознака.

Автор визначила місце і роль дитячої вікової групи в системі ритуального життя колективу, проаналізувала її структуру за окремими народно-термінологічними категоріями, висвітлила етнічну специфіку ритуальних форм статевої ідентифікації, символіку і семантику обрядових функцій дітей та підлітків[29].

Подальшим вивченням етнографії дитинства займається Н. Жмуд[30]. Автор стверджує, що характеристика дитини як об'єкта та суб'єкта народного виховання українців показує, що вона є образом трансформованого тотемного пращура, який забезпечував інтегруючу функцію міжпоколінних зв'язків в етноформуючому процесі. Це створювало сприятливий ґрунт для процесів самовідтворення етнічної культури[31] (емпіризм).

Певним поступом є праця А. Забловського[32], який зазначає, що соціокультурні процеси, що відбуваються в сучасному українському суспільстві, характеризуються значними трансформаціями, виділенням окремих субкультур, в тому числі дитячих та молодіжних.

Автор виділяє декілька етапів соціалізації людини. Початковий етап соціалізації дитини тривав від народження до 5 – 7-річного віку. Важливим моментом в цьому контексті виступала первинна (ритуальна) соціалізація новонароджених. Другий етап соціалізації людини в українській традиції був безпосередньо пов'язаний з включенням дітей в соціально-господарське та обрядове життя села. Третій – був пов'язаний зі вступом до молодіжної громади – традиційного інституту дошлюбного спілкування – початком так званого "дівування" та "парубкування"[33].

А. Забловський з'ясував, що соціалізація дітей та молоді в традиційній культурі українців другої половини XIX – початку XX ст. як процес засвоєння індивідом основних навичок життєзабезпечення та норм поведінки була важливим механізмом збереження етнічної традиції, підтримання стабільності усієї соціальної структури селянської спільноти, однією з визначальних характеристик якої виступала система статево-вікової стратифікації. Процес соціалізації в традиційному українському суспільстві зазначеного періоду полягав, насамперед, у засвоєнні індивідом тих властивостей, що в суспільній свідомості вважалися бажаними чи навіть необхідними для осіб певної статі та віку. Вони залежали не тільки від вихідних біологічних відмінностей між людськими індивідами, але також від існуючих в українців уявлень про перебіг вікових змін та соціокультурного змісту кожної стадії життєвого циклу[34].

В аналізованих працях автори говорять про традиції "нативізму", що також є визначальною та важливою у процесі народної педагогіки. Ця традиція більшою чи меншою мірою визначає характер та специфіку виховного процесу. І хоча позиція "нативізму" мала помітне місце у вивченні дитинства як явища даного періоду, ми спостерігаємо на сучасному етапі тенденцію до "емпіричної" традиції. Такий підхід допоможе чітко викристалізувати історіографічні праці з питання місця та ролі дитячої субкультури в системі громади в цілому, та вибудувати методологічні засади в царині дослідження етнографії дитинства. Вивчення традиції "нативізму" та "емпіризму" дасть змогу простежити місце та роль дитини на різних вікових етапах в соціумі, а також вплив процесів інкультурації, соціалізації та соціальних інститутів на формування носія етнічної самосвідомості.

---

[1] Борисенко В. Традиції і життєдіяльність етносу (на матеріалах святково-обрядової культури українців): Навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. – К., 2000. – 191 с.

[2] Щербак І. Діти в обрядах та віруваннях українців XIX – початку XX ст. (статево-віковий аспект традиційної культури): Автореф. дис. ...канд. іст. наук. – К., 2004. – 17 с.

[3] Забловський А. Соціалізація статево-вікових груп в традиційній культурі українців другої половини XIX – початку XX ст.: Автореф. дис. ...канд. іст. наук. – К., 2005. – 15 с.

[4] Белык А.А. Культурология. Антропологические теории культур. – М.,1999. – С. 109.

[5]Забловський А. Теорія соціалізації в роботах представників психологоантропологічного напряму "етнографія дитинства" // Етнічна історія народів Європи: Зб. наук. пр. – К., 2004. – Вип.17. – С. 88 – 93.

[6] Малинка А. Родины и хрестины (Материалы собраные в М.Мринь, Нежинском уезде) // Киевская старина. – 1898. – Кн.5. – Т.XI. – С. 283.

[7] Онищук А. Родини і хрестини та дитина до 6-го року життя // Матеріали до української етнології. – Львів, 1912. – Т.15. – С. 113.

[8] Лепких Д. Селянська дитина. – ,,Библиотека для русской молодежи под ред. Юлиана Насальского". – Коломия, 1907. – Вип.25. – Т.39. – С. 10.

[9] Грушевський М. Про дитину в першому році життя // Неопалима купина. – 1994. – №1 (5) січень. – С. 107– 116.

[10] Кузеля З. Про студії над дітьми //Матеріали до українсько-руської етнології. – Т. IX. – С. XI – XXIII.

[11] Заглада Н. Побут селянської дитини. Матеріали до монографії с. Старосілля. – К., 1929. – С.7.

[12] Грушевський М. Постриження й інші обряди, відправлювані над дітьми й підлітками // Первісне громадянство. – 1926. – Вип. 1, 2. – С. 83.

[13] Кузеля З. Дитина у звичаях, світогляді і віруваннях українського народу //Матеріали до українсько-руської етнології. – Т. IX. – Львів, 1907. – 144 с.

[14] Заглада Н. Побут селянської дитини. Матеріали до монографії с.Старосілля – К., 1929. – С. 13.

[15] Щербак І. Енциклопедія дитинства: Про вченого-народознавця Ніну Загладу та її монографію "Побут селянської дитини" // Неопалима купина. – 1995. – № 5 – 6. – С. 113.

[16]Забловський А. Теорія соціалізації в роботах представників психологоантропологічного напряму "етнографія дитинства" // Етнічна історія народів Європи: Зб. наук. пр. – К., 2004. – Вип.17. – С. 88.

[17] Грушевський М. Постриження й інші обряди, відправлювані над дітьми й підлітками. – С. 83.

[18] Там само. – С. 340.

[19] Борисенко В. Традиції і життєдіяльність етносу. – С. 7.

[20] Стельмахович М. І. Народнопедагогічні погляди на дитину // НТЕ. – 1989. – №5. – С. 19.

[21] Сявавко Є. Українська етнопедагогіка в її історичному розвитку. – К., 1974. – 151 с.

[22] Гаврилюк Н. Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев). – К., 1981. – 280 с.

[23] Жмуд Н. В. Народна педагогіка як етноформуючий чинник: Автореф. дис. ...канд. іст. наук. – К., 2005. – С. 17.

[24] Стельмахович М. Г. Народне дитинознавство. – К., 1991. – 48 с.

[25] Стельмахович М. Українці про сім'ю, рід і родинне виховання // Дошкільне виховання. – 1992. – №12. – С. 6.

[26] Стельмахович М. Г. Народна педагогіка. – К., 1985. – 310 с.

[27] Борисенко В. Традиції і життєдіяльність етносу. – 191 с.

[28] Щербак І. Діти в обрядах та віруваннях українців XIX - початку XX ст. – С. 1.

[29] Там само. – С. 3.

[30] Жмуд Н. В. Народна педагогіка як етноформуючий чинник: Автореф. дис. ...канд. іст. наук. – К., 2005. – 20 с.

[31] Там само. – С.17.

[32] Забловський А. Соціалізація статево-вікових груп в традиційній культурі українців другої половини XIX – початку XX ст. – 15 с.

[33] Там само. – С. 12.

[34] Там само. – С. 13.

В статье освещены теории "нативизма" и "эмпиризма", которые являются концептуально значимыми в исследовании субкультуры этнографии детства (XX – начало XXI века).

Ключевые слова: *нативизм, эмпиризм, субкультура детства.*

The theories of the "nativicism" and the "empiricism", which have the conceptual importance in the research of the subculture of the childhood's ethnography (XX century – the beginning of the XXI century), are analyzed in this article.

Key words: *nativicism, empiricism, the subculture of childhood .*

Олена КОНДРАТЮК
Київ

СТУПІНЬ СПОРІДНЕНОСТІ ПРИ УКЛАДЕННІ ШЛЮБУ СЕРЕД СЕЛЯН У XIX ст.

В статті висвітлюється вплив різних ступенів спорідненості на один з найголовніших інститутів, а саме шлюбу. Це питання було досить актуальним для XIX ст., оскільки у той час молодята отримували дозвіл на укладення шлюбу тільки після ретельного вивчення родоводів кожного з майбутнього подружжя.

Ключові слова: *спорідненість, ступені спорідненості, шлюб, світські заборони, церковні заборони.*

Серед українського селянства протягом століть склалася розгалужена система традицій з укладення шлюбу. Підготовка до сімейного життя в народі ніколи не сприймалася особистою справою тільки молодих та їх батьків, а була під піклуванням сільської громади та церкви. Дослідженню системи правил та обрядів, що супроводжували укладення шлюбу присвячено чималий доробок праць таких дослідників, як О. Кравець[1], В. Борисенко[2] А. Пономарьов[3] та ін. Однак, усі вони досить мало уваги приділяють такому важливому моменту, при отриманні дозволу на укладення шлюбу, як близькість спорідненості між майбутнім подружжям, хоча відсутність таких зв'язків була однією з головних умов чи то від громади, чи то і від церкви.

Тема шлюбу завжди була досить актуальною як для дослідників XIX ст., так і для наших сучасників. Хоча за ці століття вектор її актуальності дещо змінився. Якщо для дослідників XIX ст., що вивчали інститут спорідненості українського селянства, пріоритетними були питання про систему, на основі якої селяни визначають своїх родичів, а також чи брали вони до уваги церковні норми при укладенні шлюбу, то сучасний дослідник більше переймається питаннями виправданості шлюбних заборон щодо родичів включно до сьомого коліна спорідненості. Дане дослідження покликане з'ясувати: на які саме принципи покладалося українське селянство XIX ст. при укладенні шлюбу? Чи стали церковні норми пріоритетними на той час? Які види спорідненості стояли на заваді для укладення шлюбу?

Відсутність близьких родинних зв'язків, як кровних, так і свояцтва, між нареченими завжди була однією з головних умов отримання дозволу на одруження. Цивільне законодавство Російської імперії дає досить розмите визначення про наявність чи відсутність родинних зв'язків, при яких шлюб заборонявся і, що не дозволені були церковним законом[4]. Суть відповідних церковних законів викладена в Кормчій книзі. Головне їх роз'яснення міститься в Мойсеєвому законі (18 і 20 глава кн. Левіт) та у роз'ясненнях і тлумаченнях IV Вселенського Собору[5]. Як бачимо, дане питання на той час було повністю віддано під контроль духовенства. Але поступово з систематизацією та впорядкуванням російського цивільного законодавства здійснювалися перші спроби перевести сімейні питання під юрисдикцію державних карних органів. Досить детально аналізує даний процес І. Оршанський у праці "Дослідження з російського права. Звичаєвого та шлюбного". Третій розділ "Реформи цивільного суду та шлюбного права" написаний саме на дослідженні доцільності та ефективності даної реформи. Підбиваючи підсумки, автор переконаний, що духовно-судова реформа виявила свою повну неспроможність. Він вказує на колізії, що виникають через протиріччя між цивільними та церковними постановами у деяких питаннях сімейного права[6].

Другий том уложення цивільного права Російської імперії чітко визначив та дав роз'яснення таким поняттям, як тілесна та духовна спорідненість. До першої віднесли: кровну – між

© Олена Кондратюк

особами від одного родоначальника (батька чи матері) та свояцтво – родинний союз від двох та більше родів через укладення між ними шлюбів[7]. Духовна – стосувалася осіб, що були пов'язані між собою хрещенням чи усиновленням.

За народним звичаєм кровним родичам у прямій лінії заборонялися усі шлюби до 7-го коліна, а також між боковими лініями до 4-го включно[8].

Розглядаючи заборону шлюбів за свояцтвом, виділяють дворoдове, тобто між одним із подружжя та родичами іншого, та триродове. До останнього належать стосунки, що складаються між родинами першого та другого чоловіка (дружини) в разі повторного одруження[9].

З впровадженням в життя духовно-судової реформи, за одруження осіб, які перебували в родинних зв'язках, держава починає вводити цивільні покарання, що діяли поряд із церковними, тобто відбувалося накладання подвійного покарання – світського та духовного. Так, в "Уложенні про покарання" від 1866 року зазначалося, що на осіб винних в інцесті з близькими кровними родичами та зі свояками, які сповідають православну віру, буде покарано у вигляді накладання епітемії[10].

З метою збереження здорового роду для порушників вступу у шлюб за ступенем родичання застосовувалися певні покарання. За інцест осіб, що перебувають у другому ступені споріднення, позбавляли усіх прав, статків та засилали у в'язниці Сибіру, де вони перебували впродовж трьох років та чотирьох місяців. Після закінчення цього терміну їх віддавали до монастирів на усе життя. Саме їх було прийнято залучати до найбільш важкої та небезпечної роботи. Також було покарання для осіб, що були визнані винними в інцесті, перебуваючи з родичами у третьому ступені споріднення, чи першому ступені свояцтва. На них також чекало заслання до Сибіру чи служба у виправно-арештантських ротах. Менш суворе покарання чекало на осіб, визнаних винними в інцесті, перебуваючи в четвертому ступені споріднення чи у другому ступені свояцтва. На таких правопорушників чекало заслання у монастирі, та й то на термін від 4 до 8 місяців. Окрім того, на тих, хто був визнаний винним за таким звинуваченням накладали церковне покаяння за розпорядженням духовенства[11].

Підтвердженням виконання даного "Уложення" є справи про інцест, що були розглянуті Духовною Консисторією, та по яким ухвалили рішення у вигляді заслання до монастиря та накладання церковного покаяння. Так, перебуваючи в 4-му ступені дворoдової спорідненості селяни з Васильківського повіту народили дитину, за що жінка була заслана на 6 місяців до монастиря[12]. Досить схожою є справа про селян з Уманського повіту. Перебуваючи в 2-му ступені свояцтва вони народили двох доньок, за що жінку також було заслано до монастиря на 6 місяців[13]. В жодній з цих справ не вказано, як у даних випадках були покарані чоловіки. Отже, до "духовного покаяння" за співжиття близьких родичів і як наслідок народження дітей, входило заслання до монастиря на строк, що визначався у кожній конкретній справі індивідуально.

Окрім того, для селян, що порушували приписи існували і інші методи покарання. Наприклад, мешканці с. Суботів Чигиринського повіту селянин М. Лебедь та селянка А. Лещінена, що перебували 4-му ступені кровної спорідненості і були визнані судом винними в інцесті отримали як покарання по 20 ударів кийками кожен[14].

Поряд з тим, що світська влада поступово виробляла та впроваджувала норми, які були покликані регулювати шлюбно-сімейну сферу життя населення, церковні канони продовжували побутувати. Якщо говорити про церковне законодавство, то шлюби заборонялися між усіма кровними родичами по висхідній та низхідній прямій лінії. Що ж до родичів бокових ліній, то безумовно заборонялися шлюби до сьомого ступеня. Також заборонявся шлюб між свояками від двох родів у шостому ступені[15]. Поступово церква почала робити певні кроки до зменшення кількості заборон, але це поширювалося лише на п'ятий, шостий, сьомий ступені споріднення та п'ятий і шостий ступені дворoдового свояцтва. Однак, навіть для укладення таких шлюбів вимагався дозвіл єпархіального керівництва, що було передбачено указами від 1787 та 1810 років[16].

Переглядаючи справи, що були на розгляді у Духовної Консисторії щодо одруження осіб, які мають між собою близькі родинні зв'язки, робимо висновок, що зменшення заборон відбувалося досить повільно. Навіть тоді, коли приймалася певна ухвала про таке спрощення, проходив досить довгий проміжок часу, доки на місцях священики починали їх виконувати.

Цей процес мав як позитивні, так і негативні риси. Позитивним у такому зволіканні було те, що дотримання табу для самих далеких кровних родичів по-перше, зберігало здоров'я нації, по-друге, стояло на сторожі чистоти духовних стосунків. Негативним же було те, що зовсім далекі люди, як у генетичному, так і у духовному плані не могли побратися, скажімо як свояки від трьох родів.

Більшість справ, що потрапляли на розгляд до Духовної Консисторії, були надіслані родичами молодих людей, що хотіли побратися, але через відмову священика не могли цього зробити. Прикладів таких дій священиків чимало. Наприклад, селянам з с. Боровища Чигиринського повіту, що перебували в 5 ступені споріднення, було дозволено одружитися, хоча священик відмовився освятити цей шлюб[17]. Такі рішення були зумовлені консервативністю поглядів священнослужителів, що продовжували дотримуватися традиційного бачення.

Окрім того, що служителі Духовної Консисторії ухвалювали рішення в конкретних справах, вони надсилали приписи парафіяльним священикам, даючи їм роз'яснення та вимагаючи від них виконання усіх останніх Указів Священного Синоду. Давши дозвіл на укладення шлюбу між свояками, що перебувають в 4-му ступені споріднення, священик також отримав наступне роз'яснення, яким мав керуватися у подібних справах; говорилося, що хоча шлюби в 4-му ступені, за правилами 2-ї частини Кормчої Книги і заборонені, однак у відповідності до Указу Синоду від 30.12.1812 р., шлюб в 4-ому та у всіх більших ступенях вирішує Єпархіальний Архієрей[18]. Схожою є справа селян з Липовецького повіту, Київської губернії[19]. Отже, хоча і відбувалися певні спрощення в системі заборон на укладення шлюбів, Вище духовенство не допускало одруження осіб, які були пов'язані близькими родинними зв'язками, що було запорукою доброго здоров'я наступних поколінь.

Досить не обґрунтованими були заборони на одруження осіб, що перебували в спорідненості від трьох родів, адже реальної кровної близькості між ними не було. Однак, навіть після отримання інструкцій від Духовної Консисторії священнослужителі на місцях продовжували відмовлятись одружувати такі пари. З огляду на це, таким особам доводилося звертатися безпосередньо до Духовної Консисторії, як це зробив селянин Канівського повіту, що перебував з своєю нареченою в четвертому ступені свояцтва від 3-х родів[20]. Як і в інших подібних випадках, наречені отримували дозвіл на укладення шлюбу.

Іншим випадком застосування більш давньої норми є рішення в справі, коли селянам, мешканцям Чигиринського повіту, що перебували в 4-у ступені свояцтва від 3-х родів відмовили в одруженні, посилаючись на Указ Синоду від 19.12.1810р., якщо на 1900 рік – час винесення рішення – були більш пізні Укази Синоду, що дозволяли укладення шлюбів поміж таких осіб[21].

Були і такі справи, коли від наречених вимагали дозвіл Консисторії на одруження в тих випадках, коли взагалі не було такої потреби з тієї причини, що Указами Синоду такі ступені перестали становити перешкоду для укладення шлюбу. Наприклад, селянин Рокаловський з Липовецького повіту зміг одружитися лише з дозволу Консисторії, хоча перебував з нареченою у восьмому ступені споріднення від 2-х родів[22]. До кінця XIX ст. селяни знали, що як захочеться взяти шлюб в шостому, сьомому чи восьмому ступені спорідненості, то "батюшка дорого візьме" за вінчання, через те, що родичі: "хоч на друге село йди"[23].

Поступово Духовна Консисторія почала тільки визначати чи правомірні ті чи інші стосунки, якщо ж вони порушували церковні норми, то документи на таких осіб надсилалися до прокуратури для подальшого розслідування та визначення яке саме покарання буде накладено на правопорушників. Наприклад, у суді м. Черкаси слухали справу про інтимні стосунки солдата у відставці з донькою дружини від першого шлюбу. У відповідності до законодавства (Ст.1013) справа було направлена до Духовної Консисторії для з'ясування наявності родинних зв'язків між зазначеними особами. В даній справі від духовного органу вимагали лише роз'яснення того, чи є згаданий зв'язок злочинним, а не винесення рішення про покарання. Цю функцію перебирала на себе прокуратура[24]. Ще одна справа, що з-під пера Консисторії також була направлена до прокуратури Уманського окружного суду, стосувалася одруження дядька на пасербиці рідного брата, з якою перебував у третьому ступені кровної спорідненості[25]. У регулюванні шлюбно-сімейних відносин намітилося більш чітке розмежування обов'язків, покладених на світську та церковну владу.

Були і такі випадки, коли до Духовної Консисторії надсилали прохання про дозвіл на шлюб осіб, що будучи близькими родичами і потрапивши в безвихідне становище, намагалися таким чином узаконити свої стосунки. Як правило, в таких випадках надсилалися відмови, незважаючи на обставини. Такий випадок трапився і в селищі Стара-Буда Звенигородського повіту Житомирської волості. Селянин Недобай просить дозволу одружитися з вдовою рідного брата, яка має 3-х дітей та проживає з ним в одній хаті, на що отримав відмову[26]. Хоча між згаданими особами не було кровної спорідненості, за церковними канонами вони були близько пов'язані свояцтвом.

Не менш суворі заборони, ніж для кровних родичів та свояків, існували при укладенні шлюбу і для осіб, що перебували в духовному поєднанні через таїнство хрещення. Цей вид відомий нам під назвою "кумівство". Таких осіб прирівнювали до кровних родичів і визначали за ступенями.

Хрещений та рідний батько дитини вважалися рідними братами, а отже перебували в другому ступені споріднення, хрещений та його хрещеник – в першому, а хрещений та рідні брати хрещеника – в третьому, начебто рідний дядько, діти хрещеного ставали похреснику як рідні брати та сестри[27]. На відміну від кровних, духовні зв'язки зберігалися тільки між кумами, а усі бокові лінії мали право на одруження поміж собою.

С. Пахман дійшов висновку, що коло осіб, на яких поширювалися церковні та народні заборони при укладення шлюбів, досить різні між собою. Народний звичай значно розширював його. За церковними законами, заборона поширюється на одруження хресних батьків дитини з рідними батьками, як хтось з них овдовіє, а ось шлюб між хресними батьком та хресною матір'ю був дозволений, хоча і з санкції єпархіального керівництва. Пояснення цього факту можна прочитати в Указі Синоду від 31 грудня 1873 року, де говориться, що церковнослужителі таким чином врахували традиції народу в даному питанні. Дійсно, серед населення певного значення надавалося духовному єднанню, наприклад, заборонялося одруження не лише між рідними дітьми та похресниками, а й між двома хрещениками, що мали спільного хрещеного батька чи матір[28]. Тож не допускалося укладення шлюбу між родом хресного та похресника до четвертого коліна. Часто не лише кум з кумою не можуть одружитися, а й з кумою сестри[29]. П. Чубинський з цього приводу зробив наступний висновок: "Кум стає родичем тому, в кого хрестив дитину, а кумі не більше, ніж товаришем. Але якби кум побажав одружитися на своїй кумі, то у такому разі такий шлюб не був би укладений, бо вони покумилися. Якщо ж кум має брата, то останній може одружитися з кумою першого. Також, якщо у сім'ях кума та куми, осіб, що спільно тримали дитя у церкві під час таїнства хрещення, будуть власні діти, то вони зможуть одружитися без усяких перепон. А ось між родинами хресних та похресника не можна вступати у шлюб до четвертого ступеня спорідненості включно"[30]. Хоча в усній народній творчості не раз зустрічаєш сюжет про взаємини між кумами.

Заборонялися шлюби не лише між вже згаданими нами свояками та кровними родичами, а й особами, що перебували у спорідненості через інститут усиновлення. Окрім того, народно-звичаєва культура знає та поважає не тільки кровну, духовну спорідненість та свояцтво, а й штучну спорідненість, що встановлюється через усиновлення. На відміну від юридичної практики, за народним баченням, усиновлення не є перешкодою для укладення шлюбів.

Збираючи матеріали на території Нижегородської губернії, А. Смірнов зазначає, що за народними звичаями не дозволено вступати в шлюб аж до восьмого ступеня споріднення включно. Майже така ж ситуація спостерігається в Подільській губернії та на Дону: тут заборонені шлюби, починаючи з сьомого ступеня. Говорячи про ці факти, як про правило, він додає, що зустрічається укладання шлюбів і між більш близькими родичами, але це скоріше поодинокі виключення, аніж правило[31].

Дослідник народно-звичаєвої культури, що очолював Південно-Західний відділ Російського географічного товариства, П. Чубинський, у вступній статті до шостого тому, на основі зібраних матеріалів, зазначав, що селяни вважають недопустимим вступати у шлюб до четвертого покоління включно[32]. Як бачимо, навіть у народних звичаях, що є найбільш консервативними, наприкінці XIX ст., намітилось значне зменшення заборон стосовно досить далеких родичів та свояків. Це було дійсно позитивним моментом, оскільки відбулося зменшення бюрократичної тяганини без будь-яких зазіхань на фізичний та духовний добробут населення.

Такі ж факти наводить А. Смірнов, зазначаючи, що шлюб, у так званій Малоросії, безумовно заборонявся між людьми ближчими, як в четвертому ступені, а у деяких місцевостях, зокрема у Подільській губернії, дозволялося укладення шлюбів тільки з шостого ступеню спорідненості. Хоча, як свідчить автор, такі шлюби вважалися не щасливими і не завжди схвалювалися громадою[33].

Іншим видом штучного родичання були "хрестові братання". Дане явище серед українського селянство на рубежі XIX ст. зустрічалося усе рідше, але ще побутувало. Однак, з приводу дозволу на одруження при таких обставинах є різні відомості. Так, С. Пахман переконаний, що не варто говорити про таку можливість, тим паче, що такий вид братання виникав між особами однієї статі[34]. Як бачимо, він навіть не згадує про можливі заборони для родичів таких осіб. Тієї ж думки дотримується М. Громико, зазначаючи, що "побратимство не створювало ніяких перешкод для вступу у шлюб і чітко відрізнялося селянством від кумівства"[35]. Іншого погляду дотримуються М. Ганенко та Г. Сорокін. М. Ганенко стверджує, що народний звичай "братання" в сфері укладання шлюбів прирівнюється до інших видів духовної спорідненості. На "горілчаній сестрі" ніхто не надумає женитися, зазначає автор, оскільки обряд "братання" передбачав, що між одним з побратимів та дружиною іншого складалися стосунки, як між рідним братом та сестрою[36]. Священик Г. Сорокін вважав братання одним з важливих сфер родичання, що унеможливлювало одруження навіть між дітьми побратимів[37]. Проте, він же згадує про два випадки, коли побратими зверталися до нього з проханням одружити їхніх дітей, які не зважали на звичай та вирішили побратися. Прохання були задоволені, а шлюби укладені. На думку Г. Сорокіна, вдова не могла вийти заміж за побратима чоловіка, "бо це все одно, що одружитися на жінці-вдові рідного брата"[38]. Зважаючи на те, що у XIX ст. такий звичай, як "братання" поступово відходив у минуле і вже не вважався тотожним кровному зв'язку, робимо висновок, що він майже не стояв на перепоні для укладення шлюбів.

Впродовж XIX ст. в процесі реформ, що мали перевести шлюбно-сімейні стосунки з-під контролю духовенства в юрисдикцію цивільних органів влади, відбувалися досить суперечливі процеси. З одного боку, такий крок був цілком виправданий і відповідав міжнародній практиці. Однак, проводилися ці реформи досить однобоко. В кінцевому результаті дійшло до того, що винні за скоєння певного проступку чи злочину в даній сфері отримували подвійне покарання. Тож, намагаючись спростити норми, що регулювали шлюбно-сімейні стосунки, досягли діаметрально протилежного результату, а саме накладання подвійного покарання: світського та церковного. Не дивлячись на те, що цивільна влада і намагалася перейняти на себе усі повноваження з врегулювання шлюбно-сімейних стосунків, все ж впродовж XIX ст. головну "скрипку" тут все ще продовжувала грати церква.

Хоча священнослужителі досить ревниво ставилися до церковних канонів, але і тут намітилися певні зрушення. Впродовж століття було видано кілька Указів Священного Синоду, що значно звузило коло родичів, які не могли укласти шлюбу через певні родинні зв'язки. Цей крок був дійсно позитивним, оскільки знімав табу на одруження осіб, що тільки фактично були родичами, не маючи реальних кровних зв'язків, скажімо, як свояків від трьох родів. Однак, прийняття таких указів не завжди швидко втілювалося в життя на місцевому рівні, що додавало роботи Духовній Консисторії.

---

[1] Кравець О. Сімейний побут і звичаї українського народу. – К., 1966.

[2] Борисенко В. Весільні звичаї та обряди на Україні. – К., 1988; Її ж. Весільна обрядовість. //Українці. Історико-етнографічна монографія. – Т.1. – Опішне, 1999. – С. 433 – 455.

[3] Пономарьов А. Развитие семьи и брачно-семейных отношений на Украине. – К., 1989; Його ж. Традиції дошлюбного спілкування. //Українці. Історико-етнографічна монографія. – Т.1. – Опішне, 1999. – С. 409 – 433.

[4] Систематический свод существующих законов. – СПб., 1838. – Т.Х. – Ч.1. – Ст. 23.

[5] Победоносцев К. Курс гражданского права в двух томах. Права семейные, наследственные, завещательные. – СПб., 1985. – Т.2. – С. 34.

[6] Оршанский И. Исследования по русскому праву. Обычному и брачному. – СПб., 1879. – С. 295.

[7] Систематический свод существующих законов. Право гражданское. – Т.2. – Ч.2. – СПб., 1817. – С. 1 – 2.

[8] Кравець О. Вказ. праця. – С. 45.

[9] Систематический свод существующих законов. Право гражданское. – Т.2. – Ч.2. – СПб., 1817. – С. 17.

[10] Письмо Антония, митрополита Петербургского на имя Кира Иоакима, Архиепископа Константинопольского и записка по вопросу о церковной и гражданской практике браков родственных степеней по крови и свойстве ноябрь 1882 – 13 марта 1910 г. // Інститут Рукопису Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського (далі – ІР НБУВ). – Ф.XIII. – Од. зб. 4994 – 4995. – Арк.38.

[11] Там само. – Арк.39.

[12] Центральний Державний Історичний архів у м. Києві (далі – ЦДІАК). – Ф.127. – Оп.887. – Спр.375. – Арк.10.

[13] Там само. – Оп.889. – Спр.192. – Арк.4.

[14] Там само. – Оп.886. – Спр.221. – Арк.10.

[15] Победоносцев К. Вказ. праця. – С. 34.

[16] Выписка из указа Синода 18 февраля 1810 года по вопросу о степенях родства в которых разрешаются вступать в брак. – ІР НБУВ. – Ф.XIII. – Од.зб.4991. – Арк.5.

[17] ЦДІАК. – Ф.127. – Оп.849. – Спр.422. – Арк.3.

[18] Там само. – Оп.650. – Спр.666. – Арк.1.

[19] Там само. – Оп.774. – Спр.332. – Арк.3.

[20] Там само. – Оп.772. – Спр.35. – Арк.29; Там само. – Оп.779. – Спр.5. – Арк.26.

[21] Там само. – Арк.136.

[22] Там само. – Оп.774. – Спр.23. – Арк.3.

[23] Ганенко М. Семейно-имущественные отношения крестьянского населения в Елисаветградском уезде. (Материалы по обычному праву) // Степ. Херсонский беллетристический сборник. – Херсон, СПб., 1886. – С. 145.

[24] ЦДІАК. – Ф.127. – Оп.768. – Спр.831. – Арк.1 – 2.

[25] Там само. – Оп.776. – Спр.251. – Арк.3.

[26] Там само. – Оп.775. – Спр.322. – Арк.2–3.

[27] Систематический свод существующих законов. Вказ. праця. – С. 26.

[28] Пахман С. Обычное гражданское право в России. Юридические очерки в двух томах. Семейное право, наследование и опека. – СПб., 1879. – Т.2. – С. 42.

[29] Смирнов А. Очерки семейных отношений по обычному праву русского народа. – М., 1877. – С. 118.

[30] Чубинський П. Краткий очерк народных юридических обычаев, составленных на основе прилагаемых гражданских прошений. // Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом. Юго-Западный отдел. – СПб., 1871. – Т.6. – С. 39.

[31] Смирнов А. Вказ. праця. – С.116; Пахман С. Вказ. праця. – С.40.

[32] Чубинский П. Вказ. праця. – С. 39.

[33] Смирнов А. Вказ. праця. – С. 117.

[34] Пахман С. Вказ. праця. – С. 43.

[35] Громыко М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. – М., 1986. – С. 83.

[36] Ганенко М. Вказ. праця. – С. 145.

[37] Сорокин Г. Сборник Херсонского земства: Местечко Димитровка. – Херсон, 1870. – С. 19.

[38] Там само.

Данное исследование раскрывает влияние разных степеней родства на один из основных институтов – институт брака. Этот вопрос был достаточно актуален в XIX в., так как в то время молодожены получали разрешение на заключение брака только после тщательного изучения родословных каждого из будущих супругов.

Ключевые слова: *родство, степени родства, брак, светские запреты, церковные запреты.*

This research discovers the influence of different degrees of kinship to the one of main institutions namely the marriage. This question was quite actual for the XIX century as in those times the newly-married couple got the marriage permission only after scrupulous investigation of their lineages.

Key words: *kinship, degrees of kinship, marriage, secular prohibitions, canonic prohibitions.*

Володимир НАКОНЕЧНИЙ
Київ

ІСТОРИЧНА ДОЛЯ ТА КУЛЬТУРНЕ ВІДРОДЖЕННЯ ЛЕМКІВ

Проаналізовано трагічну сторінку українського народу – переселення лемків з рідних земель у 40-х рр. XX ст. На території Польщі здійснена політика етнічної чистки по відношенню до українців.

***Ключові слова**: лемки, депортація, етнографічна група.*

У вивченні етнічної історії та культури українського народу чимало недосліджених тем. Особливо регіональні історико-етнографічні дослідження є важливим засобом побудови цілісної концепції розвитку національної культури – актуальної проблеми, що й досі розглядається без урахування її локальних проявів та етнореалій. А українська культурно-традиційна і побутова дійсність вражає, з одного боку, поширенням загальноетнічних явищ, з іншого боку – самобутністю і локально-культурним колоритом. Ми відзначаємо своєрідність способу життя етнографічних груп українців Карпат: бойків, гуцулів, лемків.

Територія, що на ній проживають лемки (мова йде про територію до 1945 р.), займає понад 10 тисяч квадратних кілометрів. Умовно Лемківщину поділяють на південну (закарпатську) і північну (галицьку). Смуга південної частини простягається від р. Боржави на сході і до р. Попрад на заході, охоплюючи частину Закарпатської області України і північно-східну гірську частину Словаччини. Північна смуга простягається від р.Солинки (притоки Сяну) з р. Сяном на сході і до р. Попраду з Дунайцем на заході, охоплюючи південно-східну гірську частину сучасної Польщі. Після насильного виселення у 1944 – 1946 рр. частини лемків в Україну, а решти у 1947 р. в ході сумнозвісної операції "Вісла" на західнопольські землі, північна межа Лемківщини перетерпіла зміни. За даними дослідника історії та культури Лемківщини – Івана Красовського, усіх лемків нараховується один мільйон. В Україні їх проживає більше 450 тисяч, в Польщі – 150 тисяч, в Чехії, Словаччині – 150 тисяч, в Югославії – 50 тисяч, на еміграції – 200 тисяч.

Назва *лемки* локальна, етнографічна і, наймовірніше, походить від прислівника "лем", вживаного на Лемківщині замість "лише", "тільки". У літературі ця назва поширена з середини XIX ст., хоч в окремих джерелах зустрічається також раніше. Що стосується національної назви для лемків, то вони найдовше (серед українців) зберегли давню назву "руський", "русин" (згодом також "руснак"), що відповідає сучасній назві "український", "українець". Деякі джерела свідчать, що мешканці західних Карпат називали себе русинами ще до того, як були об'єднані з Київською Руссю. Словацький дослідник О. Галага стверджував, що провідниками угрів під час переходу через Карпати у IX ст. були "руські воїни та мешканці карпатських сіл". "Руські воїни" це, без сумніву, вихідці з карпатських сіл, які виконували військову службу в угорській армії. Народна назва "Русь", "русини", "руський" остаточно утвердилася в західних Карпатах після їх об'єднання 992 р. з Київською Руссю[1].

Більшість території сучасної Лемківщини входила також до складу Галицького та Галицько-Волинського князівств. У той період ці землі інтенсивно розвивалися в економічному і культурному відношенні, виростали нові села, містечка. Зростові населення сприяла розбудова міста Сянока – оборонної твердині на заході Русі. В часи Київської Русі на Лемківщині існувала високо-художня школа іконопису, почався процес формування лемківського типу церковного храму. У той час на Сяноцькій землі проживала значна кількість автохтонного населення. Лише за приблизними підрахунками дослідника А.Фастнахта тут у 1340 р. існувало 166 поселень на руському праві[2]. Сяноччина, розташована найдалі на захід, була тим

© Володимир Наконечний

місцем, куди в час постійних татарських нападів та із зростанням феодальної експлуатації втікали масово з інших регіонів українські селяни. Тисячі втікачів з Русі знайшли тут надійне сховище. Як наслідок цього в XV столітті на Сяноччині була найбільша кількість населення[3].

У 1340-х роках землі теперішньої Лемківщини захопила Польща, південної – Угорщина. Після загарбання Галицької Русі феодальними державами, населення етнічних земель Лемківщини, що жило на окраїні українських земель, в оточенні інших народів, впродовж всього періоду піддавалось політичному, духовному і фізичному насильству і денаціоналізації. Але, не зважаючи на це, впродовж багатьох століть у лемків створювалась внутрішня енергія самоутвердження та самозахисту[4]. Польські королі та шляхта розпочали довготривалу польсько-німецьку колонізацію Прикарпаття, відтісняючи русинів у глиб гір або насильно полонізуючи їх[5].

Лемки не раз піднімалися на боротьбу за своє соціальне і національне визволення та об'єднання з Україною. В умовах феодальної Польщі боротьба ця особливо яскраво проявилася у збійництві (опришківстві). Видатний українець Іван Франко твердив, що збійництво "було здавен-давна нерозлучним товаришем хлопської недолі. Поневолений, битий, кривджений підданий, не маючи змоги ніде знайти полегші ані справедливості, тікав у ліси, у гори, приставав до гурту таких самих одчайдухів, і хоч чув над собою в кожній хвилині загрозу смерті, все-таки рад був хоч під тією загрозою прожити свобідно, а надто ще мститися на своїх кривдниках"[6]. Найдавніші згадки про лемківських збійників сягають першої половини XV ст. За твердженням польського історика М. Стечинського, спільні напади лемківських та чеських збійників на шляхту були ще у 1434 р. Український історик Б. Барвінський стверджував, що у Сяноцьких горах збійники (дослідник називав їх "бескидниками") появилися у 1452 р. Інший польський історик В.Охмянський відносить найстаршу згадку про карпатських опришків на 1529 р. [7]

Кінець XVI ст. і початок XVII ст. характерні дальшою активізацією збійницького руху, який став масовим. А найбільшого розмаху ця боротьба набула під впливом визвольної війни українського народу під проводом Б.Хмельницького (1648 – 1654). Популярний на всьому Прикарпатті і Закарпатті збійницький ватажок Андрій Савка (1619 – 1654) читав лемкам відозви Хмельницького, піднімав на боротьбу селянство. Саме у цій боротьбі яскраво виявилося одвічне прагнення лемків до об'єднання зі своїми східними українськими братами[8].

У 1772 р. Галичина з Лемківщиною підпала під Австрію. В результаті революцій 1846 – 1848 рр. була відмінена панщина, але економічне становище селян залишалося дуже важким. Це спричинило у другій половині XIX ст. масову еміграцію селян в США та Канаду. На думку лемківського історика Івана Красовського, першим з Лемківщини (як і взагалі з Західної України) емігрував до США у 1872 р. селянин з Нової Веси біля Нового Санча Юрко Кашицький[9]. Починаючи з 70-х років і до кінця XIX ст. лемки переважали серед українських іммігрантів, тому вони і дали початок українського організованого життя у США. У наслідок сильної іміграції, що тривала весь час аж до 1930 р., у США і Канаді за даними В. Кубійовича живе тепер 100 – 150 тисяч осіб лемківського походження. Найбільше лемків скупчено в Пенсільванії і в м. Клівленді[10].

У XIX столітті відбувся поштовх до підвищення рівня національної свідомості, що відбувалось під впливом "Руської Трійці" та розвитку освіти і культури. На Лемківщині плідно працювали такі діячі, як В. Хиляк, О. Торонський, розвивалося мистецтво і література. На мистецькому поприщі високого рівня досягло каменярство (с. Бортне), а особливо художня обробка дерева. Як вважає мистецтвознавець Ольга Бенч, саме різьблення по дереву є однією з найживучіших традицій народної культури лемків, що відзначається образною своєрідністю та особливою виконавською манерою.

Основним осередком народного різьбарства на Лемківщині були села Вілька, Балутянка та Дошно неподалік курортів Івонич і Риманів на Сяноччині. Зі спогадів старшого покоління різьбарів знаємо, що розвитку традиційного лемківського різьблення великою мірою сприяла графиня Анна Потоцька. Наприкінці XIX століття вона заснувала першу різьбарську школу в Риманові, де навчалися традиційному мистецтву найздібніші українські діти з ближніх околиць. Учні опановували рельєфне різьблення з рослинним орнаментом, що ним оздоблювали предмети побутового призначення. Із школи вийшло багато талановитих майстрів, традиції яких продовжують їхні діти, онуки й правнуки[11].

Початок XX ст. відзначився швидким ростом зацікавлень Лемківщиною зі сторони українських науковців. Велику наукову вартість при дослідженні історичного минулого лемків ма-

ють праці Ф. Вовка, І. Верхратського, І. Франка, В. Гнатюка, Ф. Колесси. У 1902 р. вийшла наукова монографія І. Верхратського "Про говір галицьких лемків". У 1905 р. на Лемківщині працювала етнографічна експедиція Наукового Товариства ім. Т. Шевченка (НТШ) під керівництвом проф. Ф. Вовка. Вийшло кілька томів фольклорно-етнографічних записок В. Гнатюка. У 1911 – 1913 рр. тричі побував на Лемківщині відомий український вчений Ф. Колесса, записавши тексти і мелодії більше однієї тисячі народних пісень, що вийшли окремим збірником "Народні пісні з галицької Лемківщини" (Львів, 1929). У передмові до збірника він писав: "Лемківський музичний діалект виявляє в своїх основах і типових формах безсумнівну приналежність до українського матірного пня й нерозривну спільність із іншими українськими музичними діалектами"[12]. Окрім наукової вартості, він має ще й історичну, оскільки це єдиний документ колишньої цілісної Лемківщини[13].

Коли в листопаді 1918 р. розпалася Австро-Угорщина, то сформувалися окремі держави. Крім Австрії, Угорщини, також Польща, Чехословаччина. Визвольна хвиля прийшла і на Лемківщину. Створення 1 листопада 1918 р. Західно-Української Народної Республіки мало великий вплив на посилення національно-визвольної боротьби на Лемківщині. Тут проголошено про створення Східнолемківської республіки з осередком в Команчі, яка приєдналася до ЗУНР, як також "Руської Лемківської Республіки" (Західна Лемківщина)[14]. Обидві лемківські республіки були ліквідовані зусиллями польських легіонерів. Ці події були яскравим виразом боротьби за національне визволення Лемківщини.

До Першої світової війни всі церкви на Лемківщині належали до греко-католицької конфесії. До 1926 р. спостерігалися поодинокі спроби поширення на Лемківщині православ'я, але ці спроби швидко згасли. Масового характеру набрав рух за перехід на російське православ'я у 1926 р., що почався вічем у селі Тилява, яке цілковито перейшло на православ'я. Прийняли православ'я і селяни Святкової Великої, Святкової Малої, Свіржової Руської Котані та інших навколишніх сіл. Другий осередок цього руху виник також у Західній Лемківщині. Аби припинити цей рух, Ватикан і польський уряд створили у 1934 році Апостольський адміністративний центр Лемківщини у Риманові – Здрою, вилучивши зі складу Галицької митрополії дев'ять деканатів Лемківщини[15].

У міжвоєнній Польщі з новою силою розгорнулася кампанія за приєднання лемків до поляків. Наприклад, польська преса[16] виступила з "доводами", що діалект лемків є польським, а лемки – етнографічна група польського народу. У трактаті "Lemkowzczyzna" ксьондз Ч.Войтисяк висловив обурення на адресу українців з приводу "незаконного привласнення лемків", які мовляв, "зовсім не українське, а польське плем'я". Автор запевнив, що негайна полонізація лемків принесе користь польській державі[17]. В цей важкий час в боротьбі за національну гідність лемків виступив відомий поет з Лемківщини Богдан-Ігор Антонич (1909 – 1945), письменник Григорій Гануляк (1883 – 1945) та ін.

Важкою для лемків стала Друга світова війна. На початку німецької окупації лемки мали надію, що поліпшиться їхнє соціально-економічне становище, в чому їм відмовляли уряди міжвоєнної Польщі. Після нападу Німеччини на СРСР поведінка німців ставала дедалі брутальнішою. Почалися арешти лемків-москвофілів[18]. Особливо жорсткою для лемків була Карпатсько-Дуклянська операція від вересня 1944-го до січня 1945-го років. Обидві воюючі сторони зазнали важких втрат. Операція принесла значні руйнування навколишнім селам Ясельського і Короснянського повітів. Ця трагічна місцевість названа "Долиною смерті"[19].

У часи німецької окупації населення Лемківщини активно вступає в ряди українських організацій, які повели боротьбу проти окупантів. Серед них виділяються легальний Український Допомоговий Комітет і нелегальна – Організація Українських Націоналістів. У червні 1944 р. в районі сіл Вислік, Чистогорб, Прибишів, Карликів, Явірник твориться перша сотня УПА на чолі з сотенним Євгеном. Почався масовий приплив добровольців, створюються нові сотні. На початку січня 1945 р. сотні УПА, а також військові референти взялися до організації у селах Самооборонних Кущових відділів. Такі відділи діяли в усіх українських селах Ліського, Сяноцького та Короснянського повітів[20]. Вони почали створюватись у відповідь на бандитський терор. Їх завданням було захищати своє село від нападу польських банд, а в разі потреби надавати допомогу сусіднім селам. На цих теренах був створений новий Надрайоновий Провід ОУН Лемківщини, який поділили на сім районів[21].

Переживши гітлерівську окупацію, під час якої посилився тиск поляків, населення Лемківщини вірило, що його життя полегшає з приходом Червоної Армії, сподівалося на приєднання до України. Однак, замість приєднання до України, 9 вересня 1944 р. в Люблині Голова Ради Народних Комісарів УРСР Микита Хрущов і керівник Польського Комітету Національного визволення Едвард Осубка-Моравський підписали Угоду про евакуацію українського населення з території Польщі і польських громадян з території України[22]. Кремль прагнув шляхом депортації ліквідувати у карпатському краї потужне вогнище українського національно-визвольного руху, стержнем якого була знесилена, але нескорена УПА. Для виконання цього зловісного плану Сталін прагнув залучити слухняний йому польський табір. Зокрема, 27 липня 1944 р., коли Червона армія була на берегах Сяну, лідер ПКНВ у Москві підписав таємну угоду про кордон між СРСР і Польщею по "лінії Керзона". При цьому полякам вдалося "вторгувати" у диктатора чималі терени на схід від цієї лінії, включаючи українські княжі міста Перемишль, Ярослав і Холм[23], чим по-справжньому було скривджено українців, залишаючи їх сотні тисяч на рідній землі у складі відродженої Польщі.

Чи може бути щось більш ганебне, як насильне вигнання сотень тисяч українців із своїх споконвічних земель в той час, коли мільйони українських вояків, в тому числі і з цих земель, брали участь у боях за визволення Польщі і Європи, і не одна сотня тисяч із них полягла в боях і похована на території Польщі?

За період з 15 жовтня 1944 р. по серпень 1946 р. з Польщі до УРСР було переселено 483 тисячі українців (з них близько 200 тис. лемки), які осіли переважно в сільських місцевостях, звільнених поляками[24]. Згідно з даними Головного уповноваженого уряду СРСР в Польщі, переселенці залишили в Польщі 13 781 тонну зерна і 165 702 гектарів посівів[25].

Лемки, які через велику прив'язаність до рідної землі не переселилися на Україну і залишилися на Лемківщині (їх більше 100 тисяч), у 1947 р. на підставі акції "Вісла" насильно вигнано із своїх сіл і розсіяно по декілька родин на західних та північних землях післявоєнної Польщі. Був заздалегідь розроблений план розселення їх не більше 10 родин у польське село з метою їх швидкої асиміляції. Лемки перетерпіли невимовні моральні муки. Їх повсюдно називали не інакше, як "бандерівці", "різуни", всіляко ображали, не пускали навіть до костелів, насміхалися в школах з лемківських дітей. Понад 3 тисячі із числа депортованих опинились в концтаборі "Явожно" – філії нацистського концтабору "Освєнцим". Понад 160 чоловік тут було закатовано.

Метою депортації 1944 – 1946 рр. та акції "Вісла" в 1947 р. була етнічна чистка та швидка асиміляція залишених українців в Польщі. Нову комуністичну владу післявоєнної Польщі заохочувала до таких дій аналогічна політика більшовицького режиму СРСР щодо народів Криму і Кавказу. Режим Польщі свідомо підтримував ненависть до українців як фактор консолідації польської нації. Недивно, що акція "Вісла" була підтримана польською громадськістю.

Серед лемків у вигнанні, розпорошених у чужому середовищі, почали зникати елементи самобутньої матеріальної та духовної культури. Але культурне життя вигнанців не завмерло і поступово, хоч доволі боязко, почали з'являтися нові паростки культурного життя лемків. Вони не зреклися рідної мови, культури. Згодом домоглися відкриття кількох храмів, введення навчання рідної мови. Був створений хоровий ансамбль "Лемковина"[26].

Помітна "відлига" наступила у 1956 році. У Польщі в Варшаві почав виходити український тижневик "Наше слово", в якому постійно друкується лемківська сторінка. Створено Українське суспільно-культурне товариство (УСКТ) з секцією до справ розвитку регіональної культури лемків. Невелика кількість лемків повернулася з вигнання на рідну землю. До Ясельського повіту у села Крампна, Граб повернулося 250 лемків. Незначна кількість повернулася до сіл Зиндранова і Поляни Короснянського повіту. Польська влада робила усе, щоб припинити повернення лемків.

Досить пожвавилося культурне життя і на самій Лемківщині. Заслуга у цьому належить активові лемків, зокрема Федорові Гочу, який повернувся із заходу Польщі до рідного села Зиндранови. Ф. Гоч організував у навколишніх селах співочі, музичні і драматичні гуртки і, що найважливіше, з допомогою місцевого активу у садибі батьків створив Музей історії і культури лемків, щорічно організовує художній фестиваль "Від Русаля до Івана".

Починаючи з 1983 року на Лемківщині проходить щорічний фестиваль "Ватра". Останнім

часом постійним місцем його проведення є с. Ждиня Горлицького повіту. У 1989 р. на заході Польщі у Лігниці створено "Стоваришіння лемків" русофільського напрямку, яке проводить "Лемківську ватру на вигнанню". Лемківську "Ватру" успішно проводять лемки з Сяноцького і Ліського повітів на півночі Польщі у Битові. 1990 р. у Горлицях було створено Об'єднання лемків Польщі української орієнтації. При музеї історії і культури лемків у Зиндранові зусиллями музейної ради видається квартальний часопис "Загорода". У Польщі діють відомі популярні лемківські співочо-танцювальні колективи в Команчі, Мокрому, а також "Лемковина" (Білянка), "Кичера" (Лігниця) та багато інших[27].

Політичний здвиг у культурному житті лемків бачимо в Україні. На території УРСР лемків розселено на колишніх польських господарствах у селах Львівської (57 470 чол.), Тернопільської (173 360 чол.), Івано-Франківської (19 749 чол.), колишньої Дрогобицької (33 614 чол.), Рівненської (17 102 чол.), Волинської (22 346 чол.)[28] та в інших південних та східних областях УРСР.

Нова обстановка, нове середовище негативно вплинули на розвиток самобутньої культури лемків. Зійшов із використання народний одяг лемків як жіночий (спідниці-фартухи, запаски, кожушки, хустки, сердаки, гуньки), так і чоловічий (нагавки, сорочки, лайбики, гуні, чугані та ін.), відмерли народні промисли обробки дерева, каменю, майже зникло будівництво зрубних довгих хиж з мальованими вінцями зрубу, забувається поступово рідна лемківська говірка[29].

З іншого боку, рідне оточення сприяло швидкому росту лемківської інтелігенції, передовиків народного господарства, значними були успіхи переселенців у праці в колгоспах[30]. Значного розвитку здобули на Україні мистецтво різьби на дереві і співоче мистецтво лемків. Виселені з околиць Вільки та Балутянки різьбарі найкомпактніше осіли в селі Гутиську Бережанського району на Тернопільщині. Цей мальовничий куточок Східної Галичини своєю природою нагадував лемкам покинуті рідні місця. Тут жив і помер один із найталановитіших лемківських різьбарів і художників Михайло Орисик. Тут було відкрито літом 2006 р. Музей лемківської різьби ім. Михайла Орисика. Нині поряд із майстрами старшого покоління творять молоді різьбарі, деякі з них – це уже третє покоління. Багато талановитих різьбарів, утікаючи від колгоспного ярма, переселилися наприкінці 50–60-х років з Гутиська до курортних міст Трускавця й Моршина та до міста Львів[31].

Виросли на Україні численні хори. Серед них найбільшою популярністю користується Львівська "Лемковина". П'ять хорів успішно працює на Тернопільщині. Відомі співачки з Лемківщини – сестри Даниїла, Марія і Ніна Байко сьогодні народні артистки України. Обдарованість лемків до співу загальновідома. Кожна місцевість на Лемківщині мала своїх професійних співаків та інструменталістів. Отак через спів і різьбарство передаються з покоління в покоління релікти лемківської культури, несучи енергію творчого духу[32].

У липні 1988 р. в м. Львів створено Товариство "Лемківщина", яке вирішує проблеми дальшого розвитку культури лемків. Подібні обласні Товариства створені у містах Тернополі, Івано-Франковську та інших областях України. Згодом було об'єднано обласні Товариства у Всеукраїнське Товариство "Лемківщина". Багатогранну діяльність проводить створена у 1991 році Фундація дослідження Лемківщини, силами якої у 1992 р. побудовано лемківську церкву святих Володимира і Ольги (копія церкви 1841 р. Косми і Дем'яна у с. Котань) у Шевченківському гаю у м. Львові, також створено експозицію музею історії і культури лемків, видано понад 35 лемкознавчих книжок, у тому числі 12 "Лемківських календарів". З 1999 року в Україні проводяться фольклорно-етнографічні фестивалі "Лемківська ватра". У 1999 та 2000 роках фестиваль проходив у с. Гутисько Бережанського району, а з 2001 року – у містечку Монастириська на Тернопільщині[33].

Вирвані (буквально в один день) із своєї материзни, лемки не втратили глибинної основи етнічної культури, вона й досі окремими реліктами засвідчує високий духовний потенціал народу. І коли сьогодні ми ще маємо поодинокі осередки "живої" народної культури, то це завдяки компактному оселенню лемків у певних місцевостях, що забезпечує збереження й передачу з покоління в покоління давніх традицій.

Насамкінець доцільно наголосити, що незважаючи на різні спроби асиміляції й денаціоналізації лемків, на масову їхню депортацію у повоєнні роки, що проводилась за планом тоталі-

тарних комуністичних режимів, етнографічна група лемків збереглася і радіє за Соборну Українську державу, що свідчить про історичну життєвість нашого народу.

---

[1] Красовський І. Лемки в Карпатах // Лемківський календар на 2006 рік. – Львів, 2005. – С. 26 – 27.

[2] Fastnaht A. Osadnictwo ziemi Sanockiej w latach 1340 – 1650. – Wroclaw, 1961. – S. 185.

[3] Гошко Ю. Населення Лемківщини // Лемківщина. Історико-етнографічне дослідження. У 2-х т. – Т.1. Матеріальна культура. – Львів, 1997. – С. 31.

[4] Гошко Ю. Основні історико-територіальні райони Лемківщини // Вказ. праця. – С. 22.

[5] Красовський І. Вказ.праця. – С. 28.

[6] Франко І. Панщина та її скасування у 1848 році. – Львів, 1898. – С.48.

[7] Красовський І. Визвольний рух (збійництво) на Лемківщині в XVII ст. // Лемківщина. – Т. 1. – Львів, 1997. – С. 68.

[8] Там само. – С.75.

[9] Красовський І. Лемки в Карпатах // Лемківський календар на 2006 рік. – Львів, 2005. – С. 29.

[10] Енциклопедія українознавства / За ред. В.Кубійовича. – Т.4. – Париж – Нью-Йорк, 1962. – С. 1280.

[11] Бенч О. Різьбарська традиція лемків // Український світ. – 1999 (рік 8. т.17) спецвипуск. – С. 19.

[12] Цит. за Красовський І. Лемки в Карпатах // Лемківський календар на 2006 рік. – Львів, 2005. – С. 29 – 30.

[13] Бенч О. Релікти традиційної лемківської культури // Український світ. – 1997 (рік 6, т.14) спецвипуск. – С. 30.

[14] Красовський І. Вказ. праця. – С. 30.

[15] Красовський І., Тавпаш А. Незабутня Лемківщина у верхів'ї ріки Вислоки. – Львів, 2004. – С. 10 – 11.

[16] Kurier Krakowski. – № 143, 160. – 1933.

[17] Красовський І. Лемки в Карпатах // Лемківський календар на 2006 рік. – Львів, 2005. – С. 31.

[18] Турчак О. Німецько-фашистська окупація Польщі та колишньої Чехословаччини. УПА. Депортація лемків // Лемківщина. – Т.1. – Львів, 1997. – С. 106.

[19] Красовьский І., Тавпаш А. Вказ. праця . – С. 11.

[20] Лужницький Г. Лемківщина – сторож землі української // Лемківський календар на 1973 рік. – 1973. – С. 103.

[21] Турчак О. Вказ. праця. – С.107.

[22] Депортації. Західні землі України кінця 30-х – на початку 50-х рр. у трьох томах. – Львів, 1996. – Т.1. – С. 287 – 293.

[23] Литвин М. "Якщо Совітський Союз не хоче нашу землю..., то і зоставте нас" // Лемківський календар на 2005 рік. – Львів, 2004. – С. 54 – 55.

[24] Заставний Ф. Українська діаспора (розселення українців у зарубіжних країнах). – Львів, 1991. – С. 60.

[25] Польща та Україна у тридцятих – сорокових роках XX століття. Невідомі документи з архівів спеціальних служб. – Т.2: Переселення поляків та українців 1944–1946. – Варшава – Київ, 2000. – С. 946.

[26] Красовський І. Лемки в Карпатах // Лемківський календар на 2006 рік. – Львів, 2005. – С. 31.

[27] Красовський І., Тавпаш А. Незабутня Лемківщина у верхів'ї ріки Вислоки. – Львів, 2004. – С. 11 – 12.

[28] Сергійчук В. Трагедія українців Польщі. – Тернопіль, 1997. – С. 234.

[29] Красовський І. Лемки в Карпатах // Лемківський календар на 2006 рік. – Львів, 2005. – С. 32 – 33.

[30] ЦДАВОВУ. – Ф.4626. – Оп.1. – Спр.19. – Арк.2.

[31] Бенч О. Різьбярська традиція лемків // Український світ. – 1999 (рік 8. т. 17) спецвипуск. – С. 19.

[32] Бенч О. Релікти традиційної лемківської культури // Український світ. – 1997 (рік 6. Т.14) спецвипуск. – С. 30.

[33] Красовський І., Тавпаш А. Вказ. праця. – С. 12.

Проанализирована трагическая страница истории украинского народа – переселение лемков с родных земель в 40-е гг. XX века. На территории Польши осуществлялась политика этничной чистки по отношению к украинскому народу.

Ключевые слова: *лемки, депортация, этнографическая группа.*

Tragic page of the history of Ukrainian nation – deportation of lemkos from native lands in 1940-ies – analyzed. The policy of ethnic cleansing had been carried out against Ukrainian people on the territory of Poland.

Key words: *lemkos, deportation, ethnographic group.*

Олена ОСИПЧУК
Київ

ФОРМУВАННЯ КУЛЬТУРИ НАСЕЛЕННЯ ПРИМІСЬКОЇ ЗОНИ КИЇВЩИНИ У ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ XX СТ.

В статті автор розкриває деякі аспекти процесу формування культури мешканців передмістя міста Києва.

Ключові слова: *етнокультура, передмістя, приміська зона, трансформаційні процеси, міграція.*

В другій половині XX сторіччя відбулися значні зміни в розвитку традиційної селянської культури. Тому, сьогодні досить актуальними є питання вивчення духовної та національної культури українського селянства, що в зв'язку з історичними обставинами було і залишається носієм традиційної народної культури, що є неодмінним показником народності. Та разом з тим, проблеми сучасної культури села, залишаються малодослідженими. При дослідженні сучасного селянства важливо перш за все звернути увагу на трансформаційні процеси, що впливали на розвиток української культури впродовж останніх десятиріч. Для даного дослідження варто спробувати об'єднати різні підходи та методики вивчення. Особливої уваги потребують певні групи українського соціуму, які ще називають субкультури. В даній статті розкриваються проблеми етнокультури передмістя Києва, в якому тісно переплелися традиційна українська культура, міська культура та формаційні процеси уніфікації світової культури, в результаті чого утворюється нова "напівміська"[1] культура. Процес формування такої культури простежується в приміських селах.

В сучасній науці з'являються наукові праці, що досліджують етнокультуру українців[2].

Залишаються малодослідженими особливості розвитку етнокультури окремих груп українського населення, та чинники, що впливають на цей розвиток. Більшість досліджень ґрунтуються на вивченні розвитку окремо міської, або ж селянської культури. Дана стаття, є спробою, показати аспекти етнокультури українців, жителів приміських сіл, більшість яких через певний період стають мешканцями міст, розкрити особливості формування їхньої культури.

Більшість сіл, що знаходяться на прилеглій до Києва території, втратили значну частину корінного населення, яке було носієм традиційної культури українського суспільства. Кількість жителів таких сіл збільшувалася за рахунок міграцій у 1960-х роках, коли спостерігалося розширення радгоспів. В ці роки переселення відбувалося як правило з Вінниччини, Черкащини, Житомирщини, Чернігівщини, та інших областей. В приміських радгоспах розширювалася виробнича сфера, збільшувалася кількість робочих місць. Для приїжджих були побудовані нові масиви, гуртожитки. Як свідчать мешканці передмістя: "після 1963-го скота багато й не вистачало людей, давай строїти оці хати совхозні, й на масіві всі постройки совхозні"[3]. Більшість переселенців 1960-х років так і залишилися чужими для корінних жителів, ярлик переселенців, "заброд" зберігається довгий час, й може накладатися, навіть на подальші покоління. В місцевих жителів зберігається певний негатив до приїжджих, вони кажуть: "В нас було чисте гарне село, а це ти візьми кругом, що робиться. Ці переселенці кажуть, що вони такі хазяї, може вони й хазяйни, но такого срача не було ніколи, я не знала де ми дівали мусор, якесь шкляне ми закопували глибоко, зимою чистили ставки. А тепер ніхто нічого. Обкошували, не заростало. Самі бузівчани в нас люди не погані, но нас січас одна жменька осталася. В нас всякого зброду, серед дня бійка всяка йде"[4]. Таке ставлення розпоширюва-

© Олена Осипчук

лося незалежно від обставин, які спонукали приїжджих до переселення, чи то "по-направленію", чи в пошуках кращого життя. Мігранти розповідають про причини переїзду, та нарікають на несправедливе ставлення корінного населення. "Для місцевих людей, мій чоловік був спеціалістом, а з іншого боку нас називали забродами, хоча ми не бродили, а нас направили. Тут багато людей приїхали сюди в силу обставин з інших областей. Але всерівно навіть тих, кого направили з міністерства називали забродами"[5]. Хоча таке ставлення до переселенців має своє пояснення у людей: "Хто воно зна звідки й чого воно приїхало, шо їм тут треба, були б хазяями, то певно б не зривалися з насиженого місця"[6]. Люди вважають, що добрий господар не буде залишати свою садибу, своє село. Зміна в ставленні могла відбутися, якщо переселенці поступово доводили про себе як про роботящих господарів: "Та село чуже, і всі чужі, і я поміж них чужа. Пока я так трохи обробилась, та побачіли, що нормальна сім'я, та робимо. Так тоді вже й в гості почали кликати та й кумами брать"[7], тобто бачимо, що згодом відбувається сприйняття людей, що переселилися в передмістя із віддалених сіл.

В наступні роки демографічні зміни відбулися за рахунок переселення з території Київського моря в 1960-х роках, та утворення зони відчуження після 1986 року, внаслідок аварії на Чорнобильській АЕС. Помітне збільшення кількості жителів приміських сіл Києва спостерігається за рахунок міграцій з Луганської, Житомирської, Харківської областей. Велика кількість осіб, що переїхали з інших областей, міст, сіл тепер не завжди зареєстровані у місцях нового проживання. Основною причиною сучасного переселення до передмістя, є місто Київ з широким ринком праці. Як правило переселенці наймають хати, кімнати в місцевих сільських людей, а при наявності кращої роботи та можливості наймати квартиру, переселяються до міста Києва. "Так, що поки маємо тут (с. Березівка, Києво-Святошинського р-ну) якусь копійку, а ні, то мо в місто на стройку, там наче й общєжітіє якесь обіцяють"[8]. Відповідно, збільшення кількості мешканців міста Києва за останнє десятиріччя, відбувається, як і раніше, не за рахунок природного приросту, а у зв'язку переселення сільських жителів до міста.

В результаті адаптації переселенців, утворюється новий тип культури, свідомості – напівміський, що є невизначеним, проміжним типом. Відбувається певне протистояння між двома типами культур: селянської та міської. Проблема напівміської, напівселянської культури полягає у тому, що вона не має цілісної картини, образу, натомість являючи собою мозаїчну структуру певних локальних, регіональних обрядів, звичаїв, норм, моралі. Покоління, що виростає в такому середовищі, стає неадаптованим певною мірою, до деяких негативних проявів сучасності. Більша частина мігрантів, що переселялася до передмістя, мала на меті в подальшому переїхати до столиці. Переїжджаючи "тимчасово" до передмістя переселенці приховували свою локальну культурну традицію, але разом з тим, не засвоювали місцеві вірування та звичаї. Таким чином впродовж років формувалася певна культурна еклектика, вірніше субкультура, яка поступово набирала рис традиційної.

Традиційна українська культура в своїй основі розрахована на сільськогосподарський цикл, більшість обрядів пов'язані з сільським господарством. В результаті зміни діяльності людини, зникає потреба в певних обрядодіях, які найкраще відображають господарський ритм життя. До того ж, протягом останніх 70-х років XX ст., все українське сприймалося як меншовартісне, недосконале, а приналежність до селянства давало сталий набір певних, часто негативних ознак. Тому й виникає певний асоціативний ряд: українське-селянське-недолуге. Сталася насильницька перерваність у спадкоємності традицій, була порушена природна еволюція народної традиційної культури[9]. Хоча останні роки діяльності уряду спрямовані на подолання таких стереотипів.

Саме тому, дуже важливо простежити трансформаційні зміни в середовищі різних верств населення, й маючи чітку картину цих змін проводити цілеспрямовану й збалансовану державну політику, щоб подолати негативні радянські пережитки, сучасного засилля уніфікованої масової культури. Тим більше, що продуктивна частина українського суспільства була вихована на "традиціях радянської людини", живучи сьогодні в зовсім інших історико-культурних умовах.

Звісно, що місто завжди приваблювало людей з різних місцевостей, а тим більше місто-столиця. Сьогодні це можливість працевлаштування, отримання освіти, забезпечення медичним обслуговуванням, культурного дозвілля.

Це стосується сіл 30 – 40 кілометрової зони, але й часом і віддалених сіл, проте, які мають транспортне сполучення з містом, що дає можливість працювати в столиці. Наприклад, села Бородянського, Васильківського, Фастівського, Києво-Святошинського районів. За рахунок наявності залізничного сполучення, жителі цих районів мають можливість працювати в місті, й стають представниками маятникової міграції.

В радянський час в приміських селах мова викладання була українська. Не зважаючи на це, сьогодні в умовах незалежності України, передміське населення розмовляє на суржику, який в місті перетворюється на російську мову. Так більшість респондентів, шкільного віку зазначають, що в переважній більшості спілкуються суржиком "бо він удобний", в той час як респонденти літнього віку 1930 – 1940 рр. народження зберігають українську мову, що більше тяжіє до літературної, ніж до суржика. З свідчень респондентки, що живе за 25 кілометрів від Києва, яка все життя пропрацювала в Києві, залишаючись при цьому жителькою села то вона стверджує, що погана російська завжди сприймалася краще ніж літературна українська. "...ставилися по-всякому, але постоянно я була предметом, не дуже злих, але насмішок. Бо я говорила українською мовою, а всі, хто вчора були в селі говорили суржиком, російською, та це краще сприймали ніж українську. Мені про це постійно нагадували. А в транспорті могли просто не чути, якщо ти казав: – "Передайте будь-ласка" наче я на іноземні мові казала"[10]. Така ситуація зберігалася впродовж 1960 – 1980 років. Українська мова ототожнювалася з селянською мовою, в місті такою мовою не розмовляють. Статус забороненої, а разом з тим і селянської, українська мова отримала, ще з XIX ст. й з перемінним успіхом не втрачала його до 90-х років. Та за 15 років незалежності українське селянське суспільство так і не позбулося, так званого, синдрому мовної меншовартості. Особливо це помітно серед жителів передмістя. Коли вчорашні випускники українських сільських шкіл потрапляють в міське середовище, то відразу надають перевагу російській мові спілкування. Перехід на російську мову відбувається ще в громадському транспорті, що сполучає села з містом. Майже 70% молоді звертаються до водія з проханнями виключно російською мовою, в той час коли дома з батьками, сусідами спілкуються українською мовою. Такі тенденції, а саме скорочення чисельності україномовного населення присутнє не лише серед жителів приміської смуги. Така ситуація спостерігалася у Центральній Україні протягом 1989 – 2001 рр.[11] Основними двома чинниками, що впливають на скорочення чисельності україномовних українців є депопуляційні процеси й зазначені вище процеси, мовної асиміляції. Як зазначає дослідник Степан Павлюк: "Створюються умови для поділу суспільства за мовною ознакою, підсилюються етноіндеферовані прояви, твориться психологічний ґрунт для оцінки і ставлення до етнічного як маргінального"[12].

Мова є важливим елементом етнічної приналежності індивіда, й відображає його духовний потенціал. Тому не випадково, руйнуючи етнос, в першу чергу намагалися знищити або ж заборонити використання рідної мови. Вчені вважають, "Якщо етнокультура є формою адаптації до географічного, кліматичного, історичного, релігійного середовища, то мова головний інструмент інтелектуального осмислення дійсності не може не відображати ознак такої адаптації. Бо це не тільки найпростіші семантичні конструкції, але й виражений у них увесь комплекс духовної культури етносу – носія даної мови[13].

Наступні проблеми передмістя Києва, пов'язані з маргінальністю культури його мешканців. Приналежність їх до згадуваної вище напівміської-напівсільської культури. Проблема еклектичності напівміської культури полягає не лише в переоцінці духовних цінностей певної групи людей, а й в тому, що носії такої деструктиризованої культури переносять її в місто й впливають на переселенців з інших територій, які за певних обставин опиняються серед мігрантів. Варто згадати про рівень злочинності в районах міста Києва, що утворилися за рахунок сільського населення. Відбувається руйнація етично-моральних норм, натомість якої виникає псевдокультура з псевдоідеалами які не забезпечують індивід моральною стійкістю. В сучасних умовах глобалізації етнокультурні традиції підпадають під вплив зовні, з боку масової культури, яка несе у собі ідеї примітивізму, кітчу і нівелює будь-які національні риси, а також з боку "контркультури", яка проголошує насилля, порнографію, та інші негативи[14]. Відбувається деформація етнокультури, особливо у передмісті.

Маргінальність передмістя проявляється і в ставленні до навколишнього середовища. Так,

для багатьох мігрантів, які не є корінними жителями, ці села чужі, відповідно й ставлення до оточуючого середовище, як до чужого, й яке абсолютно не шкода. Адже середовище в якому проживає мігрант, сприймається як тимчасове. Приміські села використовуються як трамплін, до столиці. До того ж поведінка незнайомця викликає набагато менше цікавості з боку корінних жителів села, ніж поведінка знайомих, родичів, друзів. Відповідно, така людина втрачає дуже важливий традиційно український елемент формування поведінки. Навпаки, це дає їй уявлення про те, що вона при будь-якій поведінці залишається непоміченою, й робить те, що вдома, мабуть, би ніколи не вчинила. Для прикладу, в традиційному українському суспільстві велике значення мала громадська думка. Так дівчина за якою ходила погана слава, не могла вже розраховувати на успішне весілля, підтримку сусідів тощо. Існували дівочі та парубочі громади, які мали великий вплив на моральне виховання молоді[15].

В радянський час була сформована ціла потужна система яка контролювала поведінку не лише молоді, а життя дорослих людей. Це різноманітні збори, засідання на яких могли оприлюднювати всі негативні вчинки громадянина. Дуже популярним було малювання різноманітних карикатур в школах, підприємствах, радгоспах, які висміювали певні вади: пияцтво, куріння, ледарство тощо. Звісно, що мета таких заходів полягала у вихованні радянської особистості й формуванні шаблонної відповідності "радянським стандартам". Разом з тим, особистість не залишалася без певних моральних рамок з досить чітким розмежуванням дозволено не дозволено; добре-погано. Більшість людей, сьогодні такий вид контролю втратили з розпадом Радянського Союзу, натомість ще не сформована інша дієва сукупність заходів, традицій чи інших елементів, які б могли регламентувати поведінку.

Мігранти приміських сіл розглядають село як "спальний район", а не місце проживання, де можна було б працювати й мати належний відпочинок. Тому, що поряд з культурними-побутовими центрами Києва, більшість сіл не мають навіть належних медичних пунктів, клубів, бібліотек тощо. Поряд з цим спостерігається розбудова готельних та інших розважальних комплексів на території сіл. Але такі споруди розглядаються селянами, як додаткова можливість отримати роботу, а не як засіб відпочинку. Наприклад, ресторани "Два бобри", "Авто гриль мисливець", "Хохленд клаб", "Смерекова хата", готельні комплекси "Адмірал клуб", "Шкіпер", "Вечорниці клаб" тощо, ці та інші установи розраховані на заможного громадянина. Сільські жителі не розглядають такі кафе, ресторани як заклади для власного відпочинку, адже ціни в них не відповідають матеріальному становищу селян.

За останні роки стали помітні позитивні зрушення у відновленні національного культурного розвитку України (це і законопроекти, що спрямовані на збереження і популяризацію надбань української культури, проведення різноманітних етнофестивалів, конкурсів тощо), в першу чергу, ці зрушення помітні в столиці чи обласних центрах України, й залишаються недоступними для більшості сільського населення. Важливу роль повинні відігравати засоби масової інформації, які сьогодні звертають мало уваги на висвітлення подій, що віддзеркалювали б сучасне культурне життя, культурні традиції та звичаї українського народу. Зрозуміло, що телебачення відображає інтереси зденаціоналізованої української аудиторії, яка віддає перевагу Вєрці Сердючці, яка так веселить російського глядача, принижуючи гідність українського народу. Разом з тим, новітні інформаційні технології, не лише впливають на процес становлення стереотипів мислення певних груп суспільства, але й формують їх (систему цінностей, стиль життя, формули поведінки тощо). Тому варто враховувати, що людина має право вибору й альтернативи, важливо правильно подавати культурні цінності українського народу, не пропагуючи псевдофольклорні зразки. Адже якраз сьогодні, попри всі негаразди, зростає національна самосвідомість, збільшується потяг до національного самопізнання.

---

[1] http//old.russ.ru/antolog/vek/1995/1/kagan.htm

[2] Етнокультурні процеси в українському урбанізованому середовищі XX ст. Зб. Науково-теоретичних ст. – Івано-Франківськ, 2004. – С. 182; Духовна культура українського народу. – К., 1994. – С 38; Етнокультура Волинського полісся, чорнобильстка трагедія. – Рівне, 1998. – С. 324; Луганщина: етнокультурний вимір. – Луганськ, 2001. – С 360; Традиційна народна культура: збереження самобутності в умовах глобалізації міжнародна науково-практична конференція. – Харків, 2004. – С. 204; Україна на межі тисячоліть: етнос, нація, культура. – К., 2000. – С. 591; Філіпчук Георгій. Українська культура в змісті національної загальної та педагогічної освіти. – Чернівці, 1996. – С. 322.

[3] Зап. автором у 2006 р. від Дудар С. 1931 р.н. у с. Бузова, Києво-Святошинського р-ну, Київської обл.

[4] Зап. автором у 2006 р. від Дудар С. 1931 р.н. у с. Бузова, Києво-Святошинського р-ну, Київської обл.

[5] Зап. автором у 2006 р. від Катеринчук Л. 1947 р.н. у с. Любимівка, Києво-Святошинський р-ну, Київської обл

[6] Зап. автором у 2006 р. від Ковальчук Г. 1935 р.н. у с. Немішаєво, Бородянського р-ну, Київської обл.

[7] Зап. автором у 2006 р. від Поліщук Г.С. 1943 р.н. с.Шамраївка, Сквирського р-ну, Київської обл.

[8] Зап. автором у 2006 р від Бондарчук Петра Степановича, що тимчасово проживає в с. Березівка, Києво-Святошинського р-ну, Київської обл.

[9] Борисенко Валентина. Традиції і життєдіяльністьетносу: на мптеріалах святково-обрядової культури українців. – К., 2000. – С. 7.

[10]Зап. автором у 2006 р. від Катеринчук Л. 1947 р.н. у с. Любимівка, Києво-Святошинський р-ну, Київської обл.

[11] Скляр В. Зміни чисельності україномовних українців у західних та центральних областях України (за даними переписів населення 1989 та 2001 років) // Етнічна історія народів Європи. – К., 2006. – С. 53 – 58.

[12]Павлюк Степан. "Етнічна самоідентифікація сучасного українського міста: тенденції і прояви". – С. 4 – 8. Етнокультурні процеси в українському урбанізованому середовищі XX століття. Збірник науково-теоретичних статей. / Голов. ред. Павлюк С.П. – Івано-Франківськ, 2004. – С. 184.

[13] Додонова Р.А. Этническая ментальность: опыт социально-философского исследования. – Запорожье, 1998. – С. 19.

[14] Старовойтова Н. Гармонізація міжетнічних культурних взаємодій в Україні: об'єктивні передумови та логіка практичних дій.

[15] Борисенко Валентина. Вказ. праця.

В статье автор показывает некоторые аспекты процесса формирования культуры жителей пригородной зоны города Киева.

Ключевые слова: *пригород, миграция, трансформационные процессы.*

In this article author shows some aspects of the processes of formation of culture of the inhabitants in the suburban zone of Kiev.

Key Words: *residential suburb, transformation, migration.*

Марія ПАРАХІНА
Тетяна ПОЛУШКІНА
Київ

НАЦІОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНА ПОЛІТИКА УКРАЇНИ (1921 – 1939 рр.): ІСТОРІОГРАФІЧНИЙ АНАЛІЗ

У статті подається періодизація розвитку історичних знань, що стосуються національно-культурної політики України 1921 – 1939 рр.

Ключові слова: *історіографія, історична наука, національно-культурна політика.*

У сучасних умовах побудови незалежної України, коли одним з першочергових завдань стало вироблення орієнтирів державного будівництва, надзвичайно важливою є проблема національно-культурної політики. Аналіз минулих досягнень та помилок дає змогу більш аргументовано формулювати завдання сьогодення. При цьому особливої уваги заслуговують ті часи, коли у владних структурах формувалися системні підходи до розв'язання цієї проблеми. Один з таких періодів – 1921 – 1939 рр., коли утвердилися основні економічні та соціально-політичні засади функціонування радянської держави. Значну роль у формуванні тоталітарного режиму відігравала національно-культурна політика компартійної верхівки. Тому визначення суті такої політики має не лише наукову, але й практичну цінність для сьогодення.

Історіографічна спадщина увібрала в себе тисячі монографій, брошур, нарисів, статей, дисертацій, що присвячені найрізноманітнішим аспектам вітчизняної історії означеної доби. Але через теоретико-методологічну "закомплексованість" історичної науки, її фактичне підпорядкування офіційній політиці, догматичним схемам і канонам правлячої партії нерідко пропагувалась зовсім інша історія – заретушована, приглянцьована, а то й відверто фальсифікована.

Серед пріоритетних напрямів історичної науки стоїть завдання дослідження переломних етапів історії України. В зазначений період в Україні утверджувалась радянська влада, закладалися підвалини довгострокової державної політики в галузі культури. Серед обставин, у яких розгортався цей процес, слід виділити національну проблему, яка набула в той час особливого значення. Під впливом революційних подій зросло національне самоусвідомлення українців, посилився національний рух. Нова влада мусила враховувати ці моменти при розробці як загальних принципів державного устрою УСРР, так і завдань культурного будівництва. За цих умов національна культура стала об'єктом державної політики. Чим керувалась державна влада, проголошуючи ті чи інші завдання в сфері національної культури? Які методи застосовували для їх виконання? До яких наслідків це призвело? Відповіді на ці питання мають принципове значення і є злободенними для нинішнього етапу розвитку нашого суспільства.

Упродовж десятиліть це питання залишалося поза увагою українських істориків. Згідно з комуністичними канонами для з'ясування цієї проблеми використовувався "класовий" принцип. Національні відносини висвітлювалися за усталеною схемою: критика буржуазного націоналізму, пропаганда пролетарського інтернаціоналізму і дружби народів, духовна єдність культур при месіанській ролі "старшого брата". При цьому радянський спосіб розв'язання національного питання, яке оголошувалося вирішеним, вважався єдино можливим і правильним. Уся складність та суперечливість питання національно-культурного будівництва не враховувалася. Такий односторонній підхід не міг сприяти об'єктивному висвітленню питання, а відтак набула наукової актуальності і практичного значення тема національно-культурної політики радянської держави.

© Марія Парахіна, Тетяна Полушкіна

Внаслідок такого підходу національна політика компартійного керівництва в зазначений час фактично випала з поля дослідження істориків радянської України. Тому пріоритет у вивченні цього питання належав закордонним історикам, представникам української діаспори. Проте їх дослідженням відчутно не вистачало джерельної бази, їх дослідження часто спиралися на періодичні видання, в кращому випадку до цього додавалися власні спогади.

Праці істориків і публіцистів нерадянської України, які були написані в 1930-х роках, тобто за свіжими слідами здійснення національної політики в СРСР. Ці дослідження цікаві, перш за все тим, що вони показують, як радянська українська громадськість за межами СРСР сприймала більшовицьке вирішення національного питання в Україні. До головних переваг цих робіт можна віднести їх ідеологічну незаангажованість, більшу об'єктивність у порівнянні з тогочасними працями радянських істориків. Перш за все це стосується виданої у 1937 р. у Варшаві брошури З. Садовського "Національна політика совітів на Україні" та праці автора з ініціалами М.С. (М. Гузар) "Україна і національна політика Совітів"[1].

Пояснити антиукраїнську суть національної політики більшовицького керівництва більш широкому європейському загалу намагався у своєму паризькому дослідженні М. Славинський[2]. Проте у цих роботах відчувається брак джерельної бази, адже всі свої висновки дослідники робили на основі тогочасних періодичних видань Радянського Союзу, тому вагомих доказів своїм думкам автори не завжди могли навести. Ці роботи радше яскрава публіцистика, аніж ґрунтовні історичні дослідження.

Близька ідейна спорідненість з вищеназваною групою дослідників характерна і для істориків української діаспори, які писали свої роботи в часи існування СРСР. У ряді цих праць автори розглядали ті чи інші питання, які стосувалися національної політики компартійного керівництва в 20 – 30-ті рр. XX ст. Так, наприклад, І. Майстренко у своїх працях звернув увагу на роль і значення українських націонал-комуністів у здійсненні такої політики, проаналізував причини їх невдач[3]. До цього ж питання звернувся у своїй монографії В. Наддніпрянець[4].

Однією з найбільш помітних монографій, присвяченій досліджуваній нами проблемі, стала робота Г. Костюка "Сталінізм в Україні"[5], у якій автор робить спробу вивчення теорії, тактики і стратегії більшовизму в національному питанні.

Важливим доробком у вивченні національної політики більшовицького керівництва в Україні протягом 1930-х років стали також праці М. Прокопа[6], Р. Паклена[7], П. Феденка[8], С. Николишина[9] тощо. Проте у всіх дослідженнях другої групи робіт розглядалися лише загальні аспекти проведення національної політики, бракувало доказів для підтвердження тієї чи іншої думки.

Значним вкладом в розробку проблеми національно-культурного будівництва на початку 20-х рр. XX ст. стали дослідження Ф. Пігідо, Ю. Бориса, І. Майстренка, М. Стахіва, Є. Пастернака та ін.[10] Аналізуючи загальні тенденції політики більшовицької влади в Україні в перші пореволюційні десятиліття, автори висвітлювали й дії цієї влади в питаннях національної культури. В роботі С. Николишина "Культурна політика більшовиків і український культурний процес"[11] основну увагу приділено формуванню періодизації та аналізу загальних принципів культурної політики більшовиків. Автор визначив період кінця 1919 – поч. 1923 р. як період пом'якшеної русифікації, розкрив обставини, що спонукали більшовиків до зміни тактики у проведенні культурної політики в Україні на початку 20-х рр.

Дана проблема знайшла відображення і в одному з найбільш ґрунтовних історичних досліджень української діаспори – багатотомній "Енциклопедії українознавства"[12]. В ній дається як узагальнююча характеристика національно-культурного процесу в Україні на початку 20-х рр., так і різних ділянок культурного життя. В словниковій частині міститься матеріал про окремі події та осіб того часу, замовчуваних підцензурною наукою радянської України.

Конкретні умови, в яких розгортався національно-культурний процес 20-х рр., розглянуті в роботах К. Кононенка, В. Лисого, В. Наддніпрянця, О. Юрченка та ін.[13]

До наступної групи робіт з вивчення національно-культурної політики компартійного керівництва в Україні належать праці дослідників радянських часів. Але якщо на початку 1930-х років ще існувало якесь розмаїття думок з цього приводу, провадилися дискусії з національного питання, то згодом ніякого критичного осмислення національної політики не допускалося. Сумніватися у правильності національної політики компартійного керівництва СРСР заборонялося.

Чи не єдиним винятком у цьому плані стала праця І. Дзюби "Інтернаціоналізм чи русифікація"[14], у якій він на основі аналізу творів засновників "марксизму-ленінізму" намагався піддати сумніву правильність проведення національної політики в СРСР, проводив думку про те, що така політика є антиленінською. Проте в СРСР ця праця була оголошена антирадянською, автора виключили із спілки письменників, він опинився за ґратами.

Варто зазначити, що деякі питання розглядалися досить об'єктивно, особливо це стосується історичних досліджень часів хрущовської "відлиги". Особливої уваги в цьому плані заслуговують праці Ю. Бабка[15], який дослідив національні моменти у формуванні компартійного керівництва України і динаміку зрушень частки українців КП(б)У протягом 1930-х років. Взагалі радянські історики оминали стороною питання національної політики компартійного керівництва у 1930-ті роки, терміни "національна політика" і "дружба народів" стали вважатися синонімами.

Одним з найперших досліджень українських істориків часів "перебудови" СРСР та після здобуття Україною незалежності стала робота Я. Дашкевича[16], який, окрім всього, для означення національної політики в 1921 – 1939-ті роки запропонував вживати термін "національна реформа". Вагомим для тих часів була також видана в 1990 р. брошура С. Бритченка[17]. Проте це були лише перші спроби об'єктивно оцінити національну політику компартійного керівництва в 1930-х роках.

Значно більше робіт, присвячених цій проблемі, було написано українськими дослідниками у 90-ті роки XX ст. Зі здобуттям Україною незалежності українські історики звертали чимало уваги на ті проблеми національно-культурного розвитку, які існували в Україні у зазначений час. Так, наприклад, Г. Касьянов у своєму дослідженні[18] звернув увагу на долю української інтелігенції, на складний процес формування так званої "нової" інтелігенції, діяльність якої мала стати надійним засобом формування комуністичних ідеалів в українського народу. Проблему національно-культурного життя України подано через призму взаємовідносин влади й головного носія української культури – української інтелігенції. Ці ж питання були порушені в його спільній праці з В. Даниленком[19].

Цілий ряд важливих проблем постає перед читачем в колективній монографії В. Даниленка, Г. Касянова та С. Кульчицького "Сталінізм в Україні: 20 – 30-ті роки"[20]. На основі архівних джерел та друкованих видань того часу автори намагаються показати закономірність згортання політики коренізації в Україні після 1933 р., розповідають про злочини сталінського режиму на території України. В роботі були розглянуті питання ідеологічних принципів більшовицької політики, становлення адміністративних основ у культурному житті УСРР.

Широке коло питань, що висвітлюють історичні умови національно-культурного процесу на Україні розглянуто в монографії С. Кульчицького "Комунізм в Україні: перше десятиріччя (1919 – 1928 рр.)[21].

Питання проведення та згортання політики українізації порушують у своїх публікаціях Я. Верменич і А. Слюсаренко[22], С. Кульчицький[23], Ю. Шаповал[24] тощо. Я. Верменич, Д. Бачинський[25], як і В. Даниленко[26] у своїх дослідженнях звертають також увагу, слідом за Я. Дашкевичем, на недосконалий понятійний апарат, і, зокрема, на недоречність вживання термінів "українізація" та "коренізація" щодо національної політики України. Автори доводять, що суперечливий характер розвитку національної політики на початку 20-х рр. значною мірою був обумовлений небажанням багатьох комуністів, передусім керівників, здійснювати проголошений новий курс в національній політиці. Ті ж самі дослідники звертають увагу на вимушеність поступок більшовиків у національному питанні, називають причини запровадження українізації[27]. Влучний термін "більшовизація" щодо національно-культурної політики більшовиків у 1930-ті роки застосував у своєму дослідженні В. Даниленко[28].

Досліджувальної проблеми, певною мірою, торкаються автори загальних праць, присвячених міжнаціональним відносинам в Україні на тому чи іншому етапі її історичного розвитку. Серед таких праць слід назвати брошури і статті Л. Нагорної, В. Савельєва, Ю. Войцехівського, В. Сергійчука, та ін.[29]

Позитивної оцінки дістали фундаментальні збірки документів, присвячені окремим національним меншинам в Україні. Однією з перших стала збірка "Німці в Україні. 20 – 30-ті роки XX століття"[30], яка привернула увагу не лише українських дослідників, а й науковців зарубіж-

них країн. У ній серед цілого комплексу архівних матеріалів, представлені документи, що висвітлюють організацію та проведення досліджень національних меншин.

Серед названих робіт помітно виділяється монографічна праця О. Рафальського "Національні меншини України у XX столітті: Історіографічний нарис"[31], де на широкому історіографічному та фактичному матеріалі досліджено провідні тенденції розвитку знань з історії національних меншин України у XX столітті.

У роботах вищевказаних вчених досліджуються фундаментальні питання етнонаціонального та етнополітичного поступу українського суспільства, окреслюються умови становлення етносоціальних суб'єктів, визначаються напрями їх формування, переосмислюється традиційне уявлення щодо ролі етнічності в політиці, обґрунтовується система міжетнічних та міжнаціональних відносин, характеризуються їх форми, створюються нові підходи, вільні від ідеологічної заданості, у ґрунтовному осмисленні загальнотеоретичних етнонаціональних проблем.

За підтримки Національної академії наук України у 1995 р. Інститут національних відносин і політології (з 1998 р. Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАН України) видав книгу "Національна культура в сучасній Україні"[32]. В ній висвітлюються актуальні проблеми розвитку сучасної української культури. Закономірності і тенденції в культурному житті України розглядаються в контексті процесу державотворення, духовного відродження та формування національної самосвідомості.

У своєму дослідженні О. Удод[33] проаналізував політику тоталітарної держави у сфері ідеології та духовного життя, з'ясував механізм та етапи політизації, одержавлення та ідеологізації історичної науки. В роботі були охарактеризовані методи пропаганди історичних знань як органічної частини системи ідеологічного перевиховання з метою руйнування традицій народу та нав'язування нової суспільної свідомості на основі класової теорії; розкрито своєрідність становища української історичної науки в 1920 – 1930-х рр.

Багато робіт українських істориків присвячено долі представників національних меншостей України у зазначений період. Особливо це стосується етнічних меншостей, які проживали на території України. Серед таких робіт треба виділити статті О. Рубльова та В. Репринцева[34], С. Кульчицького[35], Л. Якубової[36], Б. Чирка[37] тощо. Корисним для дослідника цієї проблеми буде історико-картографічний атлас "Національні меншини в Україні 1920 – 1930-ті" (упорядник М. Панчук)[38]. Питання примусового виселення представників національних меншостей з місць постійного проживання у 1935 – 1936 рр. розглядає у своїй монографії І. Винниченко[39].

Цієї ж проблеми – долі етнічних меншостей в Україні – стосуються також дослідження Т. Єременко[40], змістовна монографія Б. Чирка[41], спільна робота Б. Чирка та В. Євтуха[42]. На сторінках робіт, які стосуються 1932 – 1938 рр., автори на основі раніше невідомих широкому загалу архівних документів розглядають зміни акцентів у здійсненні національної політики стосовно національних меншостей, депортації польського та німецького населення, а потім і згортання процесів коренізації. Проте на взаємозв'язок такого ставлення до розвитку етнічних меншин України і національної політики стосовно власне українців у вищеназваних монографіях звертається мало.

Проблема, що стосується українців у 1920 – 1930-х рр., що мешкали за межами УРСР, проведення серед них політики коренізації та її згортання – порушив у своїй монографії В. Сергійчук[43].

В дисертації Розовика Д.Ф. "Національно-культурне будівництво в Україні у 1917 – 1920 рр."[44], що була захищена у 2004 р. досліджується національно-культурне будівництво визвольних змагань українського народу 1917 – 1920 рр. На основі комплексного вивчення джерельної бази і літератури висвітлюються головні напрямки національно-культурних перетворень революційної доби. Розкривається участь у цьому процесі українських урядів, місцевих органів влади, громадських, культурних організацій, політичних партій, профспілок, кооперативних об'єднань, меценатів, цивільного населення. Показується вплив культурних перетворень на державне будівництво, підвищення культурно-освітнього рівня громадян, ідейне, національне, патріотичне, естетичне виховання населення. З'ясовується місце і роль освіти й культури в посиленні економічної незалежності України. Відображається гостра політична боротьба, яка точилася навколо національно-культурного будівництва. Визначається коло проблем, які потребують дальшої наукової розробки з названої теми.

Отже, вітчизняними й зарубіжними істориками проведена значна робота з дослідження 1921 – 1939 рр., зібрано й узагальнено значну кількість історичних джерел, на основі яких показано процеси складного політичного життя України. Період 20–30-х рр. XX ст. був складним і суперечливим. Всі його протиріччя знайшли відображення в сфері культури. Характер і спрямованість національно-культурного розвитку багато в чому залежала від державного статусу УСРР.

Перехідні етапи історії завжди приховують у собі невичерпні пізнавальні можливості, дають підґрунтя для теоретичних узагальнень і концептуальних побудов. Вивчення саме 1920 – 1930-х рр. залишається дуже актуальним. Ми повинні намагатися зрозуміти, що відбулось в Україні за кілька десятиліть радянської влади.

Спираючись на нові науково-дослідницькі погляди й концепції та можливості, привнесені в науку демократичними перетвореннями на сучасному етапі, значно ширше і по-новому розкриваються цілісні і окремі маловивчені або недосліджені аспекти національно-культурної політики України в 1921 – 1939 рр.

---

[1] Кульчицький С. В. Зміст радянської українізації 20-х років // Сучасність. – 1999. – № 9. – С. 66 – 70.

[2] Славинский М.А. Национально-государственная проблема в СССР. – Париж. – 1938. – 80 с.

[3] Майстренко Иван. Национальная политика КПСС в ее историческом развитии. – Мюнхен, 1978. – 223 с.

[4] Наддніпрянець В. Українські націонал-комуністи: їх роль у визвольній боротьбі України 1917 – 1950. – Мюнхен, 1956.

[5] Костюк Г.О. Сталінізм в Україні (Ґенеза і наслідки): Дослідження і спостереження сучасника / Пер. з анг. – К., 1995. – 508.

[6] Прокоп Мирослав. Україна і українська політика Москви. – 3-тє видання. – Б.М. Сучасність – 1981.

[7] Паклен Р. Правда про Московську національну політику на Україні та за її межами. – Б.М., 1959. – 131 с.

[8] Феденко Панас. Марксистські та більшовицькі теорії національного питання. – Мюнхен, 1960. – 78 с.

[9] Николишин С. Культурна політика більшовиків і український культурний процес. – Б.М. – 1947.

[10] Борис Ю. Советизация Украины 1917 – 1923. Коммунистическая теория и практика самоопределения наций. – Эдмонтон, 1980. – 212 с.; Майстренко І. Історія комуністичної партії України. – Мюнхен, 1979. – 256 с.; Майстренко И. Национальная политика КПСС в ее историческом развитии. – Б.м., 1978. – 223 с.; Пастернак Є. Україна під більшовиками (1919–1939). – Торонто, 1979. – 327 с.; Пігідо Ф. Україна під більшовицькою окупацією: Матеріали до боротьби українського народу в 1920–1930 роках. – Мюнхен, 1956. – 144 с.; Сильницький Ф. Национальная политика КПСС в период с 1917 по 1922 год. – Мюнхен, 1981. – 314 с.

[11] Николишин С. Культурна політика більшовиків і український культурний процес. Публіцистичні рефлексії. – Б.м., 1947. – 199 с.

[12] Енциклопедія українознавства: В 2-х тт. – Мюнхен, Нью-Йорк, 1949; Словникова частина – Париж, Нью-Йорк, 1955–1980.

[13] Кононенко К.С. Україна і Росія. Соціально-економічні підстави української національної ідеї 1920-1960. – Мюнхен, 1965. – 535 с.; Лисий В. Державний статус УССР в 1917-1923 роках. – Мюнхен, Нью-Йорк, 1963. – 117 с.; Наддніпрянець В. Українські націонал-комуністи. Їх роль у Визвольній боротьбі України 1917-1956. – Мюнхен, 1971. – 402 с.

[14] Дзюба І.М. Інтернаціоналізм чи русифікація? – К., 1998. – 276 с.

[15] Бабко Ю.В. Дванадцятий з'їзд КП(б)У. – К., 1962. – 151 с.; його ж. Партійне будівництво на Україні у 1933–1937 рр. – Львів, 1971. – 180 с.

[16] Дашкевич Я.Р. Українізація: причини і наслідки // Слово і час. – 1990. – № 8. – С. 56 – 57.

[17] Бритченко С.П. Деякі питання розвитку національних відносин на Україні. – К., 1990. – 48 с.

[18] Касьянов Г.В. Українська інтелігенція 1920–1930-х років: соціальний портрет та історична доля. – К., 1992. – 176 с.

[19] Касьянов Г.В., Даниленко В.М. Сталінізм і українська інтелігенція (20 – 30-ті роки). – К., 1991. – 96 с.

[20] Даниленко В.М., Касьянов Г.В., Кульчицький С.В. Сталінізм на Україні: 20–30-ті роки. – К., 1991. – 342 с.

[21] Кульчицький С. Комунізм в Україні: перше десятиріччя (1919 – 1928 рр.). – К., 1996. – 396 с.

[22] Верменич Я.В., Слюсаренко А.Г. Політика коренізації в Україні (20–30-ті роки) досвід і уроки // Теоретичні проблеми вітчизняної історії, історіографії і джерелознавства. – К., 1993. – С. 33 – 44.

[23] Кульчицький С.В. Курс – українізація // Родина, Москва. – 1999. – № 8. – С. 108 – 110; його ж. Депортації польського і німецького населення з України (1934 – 1937 рр.) / Проблеми історії України: факти, судження, пошуки. Міжвідомчий збірник наукових праць. – Вип. 4. – К., 1998. – С. 196 – 207.

[24] Шаповал Ю.І. Октябрьский национализм // Родина, Москва. – 1999. – № 8. – С. 122 – 125.

[25] Верменич Я.В., Бачинський Д.В. "Українізація": зміст та походження поняття // Україна XX ст.: культура, ідеологія, політика. Збірник статей. – К., 1999. – Вип. 3. – С. 140 – 156.

[26] Даниленко В.М. До витоків політики "українізації" // Україна XX ст.: культура, ідеологія, політика. Збірник статей. – К., 1993. – С. 53 – 68.

[27] Даниленко В.М., Верменич Я.В. Троянський кінь "українізації" // Віче. – 1997. – № 5. – С. 145 – 162.

[28] Даниленко В.М. Згортання "українізації" й посилення русифікаторських тенденцій у суспільно-культурному житті Радянської України // Україна XX ст.: культура, ідеологія, політика. Збірник статей. – Вип. 2. – К., 1996. – С. 96 – 116.

[29] Нагорна Л.П., Савельєв В.Л. Сучасні етнічні процеси в контексті конфліктології // Український історичний журнал. – 1993. – № 9, Войцехівський Ю.С. Поляки України. // Там само. – 1993. – № 9. Сергійчик В. Німці в Україні. // Там само. – 1993. – № 10.

[30] Німці в Україні. 20–30-ті роки XX століття. Збірник документів державних архівів України. – К. – 1994. – 243 с.

[31] Рафальський О.О. Національні меншини України у XX столітті: Історіографічний нарис. – К. – 2000. – 445 с.

[32] Національна культура в сучасній Україні (Голова ред. колегії І.Ф. Курас). – К., 1995. – 336 с.

[33] Удод О.А. Історія в дзеркалі аксіології: Роль історичної науки та освіти у формуванні духовних цінностей українського народу в 1920–1930-х роках. – К., 2000. – 292 с.

[34] Рубльов О., Репринцев В. Репресії проти поляків в Україні у 30-ті роки / З архівів ВУЧК ГПУ-НКВД-КГБ. – 1995. – № 1 – 2. – С. 116 – 155.

[35] Кульчицький С.В. Депортації польського і німецького населення з України (1934 – 1937) / Проблеми історії України: факти, судження, пошуки. Міжвідомчий збірник наукових праць. – Вип. 4. – К., 1998. – С. 196 – 207.

[36] Якубова Л.Д. Національно-культурне життя етнічних меншостей України (20 – 30-ті роки): коренізація і денаціоналізація // Укр. іст. журн. – 1999. – № 1. – С. 41 – 55.

[37] Чирко Б. Нацмен? Значить ворог // З архівів ВУЧК ГПУ-НКВД-КГБ. – 1995. – № 1–2. – С. 95–111.

[38] Національні меншинства України. 1920–30-ті роки. Історико-картографічний атлас / Ін-т національних відносин і політології НАН України. – К., 1996. – 103 с.

[39] Винниченко І.І. Україна 1920-1980-х: депортації, заслання, вислання. – К., 1994. – 126 с.

[40] Єременко Т.І. Польська національна меншина на Україні в 20–30-ті рр. XX ст. – К., 1994. – 72 с.

[41] Чирко Б.В. Національні меншини в Україні (20 – 30 роки XX ст.). – К., 1995. – 215 с.

[42] Євтух В.Б., Чирко Б.В. Німці в Україні (1920 – 1990-ті роки). – К., 1994. – 182 с.

[43] Сергійчук В.І. "Українізація Росії". Політичне ошуканство українців російською більшовицькою владою в 1923 – 1932 роках. – К., 2000. – 336 с.

[44] Розовик Д.Ф. Національно-культурне будівництво в Україні у 1917 – 1920 рр.: Автореферат дис. ...док. іст. наук. – К., 2004.

В статье подается периодизация развития исторических знаний, которые касаются национально-культурной политики Украины 1921 – 1939 гг.

Ключевые слова: *историография, историческая наука, национально-культурная политика.*

The periodization of the development of historical knowledge about the national-cultural policy of Ukraine in 1921 – 1939 is covered in the article.

Key words: *historiography, science of history, the national-cultural policy.*

Олеся СТАСЮК
Київ

ТРАНСФОРМАЦІЯ СІМЕЙНОЇ ОБРЯДОВОСТІ УКРАЇНЦІВ НАПРИКІНЦІ 20-х – НА ПОЧАТКУ 30-х рр. XX ст.

В статті висвітлюється питання трансформації сімейної обрядовості українців в роки колективізації та голодомору 1932 – 1933 років.

Ключові слова: *обряд, звичай, українці, культура, традиції.*

Однією з найбільших складових селянської культури є сімейна обрядовість українців. Вона включає в себе систему свят, ритуалів та обрядів, які супроводжують людину від народження і до самої смерті, встановлюючи таким чином духовний зв'язок між поколіннями. Починаючи з кінця 20-х рр. XX ст. більшовицька влада із завзяттям приступила до перебудови суспільства, а саме українського селянства. Духовні цінності народу з ідеологічних інтересів компартійного керівництва зневажалися, нав'язувалося нігілістичне ставлення до них, адже деморалізоване та морально розчавлене суспільство скоріше підкориться і надалі буде беззастережно виконувати будь-які забаганки влади. "Вилучення зі свідомості стабілізуючого блоку традицій різко підвищує піддатливість до маніпуляцій"[1], – зазначав відомий політолог С.Г. Кара-Мурза.

Початковими із сімейних обрядів є родильні, що супроводжуються народженням дитини та прилученням її до свого роду. Через колективізацію та голодомор 1932–1933 років народжуваність населення різко зменшилася. Співробітники відділів запису актів громадянського стану реєстрували в українському селі в 1927 – 1930 рр. понад мільйон народжень, а в 1932 р. – лише 782 тис., у 1933 р. – 471 тис. Статистичні дані по Україні за підрахунками С. Кульчицького вказують на те, що народжуваність була нижчою за смертність лиш у 1933 р., відповідно 471 тис. і 1850 тис., де смертність переважала у 4 рази.

Для порівняння цих статистичних даних наведемо приклад про співвідношення народжень та смертей на Смілянщині Черкаської області за 6 місяців (березень – серпень) 1933 р. Кількість народжень – 421 чол., а кількість смертей – 7661 чол.[2] Отже, за 6 місяців смертність на Смілянщині перевищувала народжуваність у 17 разів. Зважаючи на те, що найбільша кількість смертей припадає на березень 1933 року, та враховуючи дев'ятимісячну різницю, стає зрозуміло, що до кінця цього ж року, а також і 1934 р. народжуваність населення була значно низька. Очевидно, що і перші статистичні дані і другі не показують реальної картини демографічної ситуації в Україні на початку 1930-х років. Працівники ЗАГСів у сільській місцевості вмирали від голоду так само як інші люди. Мали місце випадки в 1933 р., коли жінки приходили в сільраду за "метрикою", а у відповідь чули: "Що це ти надумала в голодовку дітей приводити"[3]. Сьогодні книг реєстрацій народжень і смертей не знайти в жодному архіві і в жодній сільраді. Після передачі ЗАГСів в систему НКВС ці книги були вилучені і знищені представниками злочинної більшовицької влади[4].

За переказами свідків, багато немовлят народжувалися мертвими[5], або ж вмирали незадовго після свого народження[6]. Підтвердження цьому знаходимо у свідченні Ганни Іванівни Більченко з с. Чопики на Київщині, яка переповідала про свою опухшу і "важку" на дев'ятому місяці матір, що народила під час роботи в полі. Дитя день кричало, другий пищало, а на третій затихло[7]. Багато таких немовлят загинуло через відсутність молока у їхніх голодних матерів.

Діти у 1932 – 1933 рр. народжувалися значно рідше порівняно з попередніми 1927 – 1931 рр.

© Олеся Стасюк

Причиною такої народжуваності називають заборону в той час переривати вагітність[8]. Тоді також починають зменшуватися функції баби-повитухи, які також вмирали від голоду. Більшість селян, що голодували, звичаїв при народженні дитини не дотримувалися, бо не було за що. Деякі жертвували останніми продуктами (яйця, квасоля), щоб відзначити родини. За переказами свідків, родини не так заборонялися більшовицькою владою, на відміну від інших таїнств, зокрема хрещення та вінчання[9].

Важливим ритуалом українців був обряд церковного хрещення, який взагалі був заборонений владою з серйозними наслідками для тих, хто порушував цю заборону.

Слід зауважити, що знесилені голодом люди, намагалися будь-що похрестити новонароджену дитину. Вони йшли на далекі відстані у пошуках священика: "Аж у Харків возили, щоб похрестить"[10]. І чим дальшою була відстань, тим надійніше, щоб ніхто не дізнався. Хрестини, якщо і робили, то вночі. Священик переодягався у простого чоловіка, а зайшовши до хати, одягав ризи. Обряд церковного хрещення проходив потайки і з закритими вікнами, "щоб навіть сусіди не здогадалися"[11]. У такому вигляді він продовжував свої існування ще багато років після голодомору 1932 – 1933 рр.

Мали місце випадки, що після хрещення дитини, матері свідомо знищували "метрику", на звороті якої був запис про таїнство хрещення[12]. Адже колгоспника могли вигнати з роботи лиш за те, що він охрестив свою дитину, чим прирікали на голодну смерть всю його сім'ю. Правдива побутувала в ті часи приказка: "Хто до Бога припадає, той з голоду пропадає"[13].

Селян, тих що не працювали в колгоспі, залякували: "Хто дітей христить, той добра не мислить"[14], та висміювали, принижуючи церкву, священика та гідність людини: "Радий піп і кошеня охрестить, та ніхто не несе"[15]. Отже, ідеологія українського селянства, що популяризувалася у таких приказках, як: "Без попа, як без солі"[16], за допомогою насильницької більшовицької влади поступово замінювалася в протилежну сторону: "Тепер не громада попа шукає, а піп громади, та й не найде"[17].

Одруження було не менш важливим етапом в житті людини. Це одне з явищ традиційної культури, яке увібрало в себе народні звичаї, етикет, мораль, соціальні правові уявлення[18]. Колективізація та голодомор 1932 – 1933 рр. нанесли непоправної шкоди духовності народних звичаїв. Відбулася деформація та трансформація структури весільного обряду. Деякі структурні частини відпали, на зміну їм з'явилися нові. До колективізації весілля в українському селі тривало майже тиждень, після ж голодомору від 1 до 3 днів.

За переказами очевидців стає зрозуміло, що під час колективізації весільні обряди ще певною мірою побутували в українському селі серед керівного апарату, чого не скажеш про роки голодомору. Так, в Державному архіві Вінницької області в донесенні вказується, що "председатель с. Ксензовки Баранчук пьянствует, такой случай у него был 3 и 4 ноября 1930 года, когда он гулял на свадьбе"[19].

Із релігійних ритуалів, що були заборонені у 1930-х рр. було і таїнство вінчання, яке припинилося майже з початком колективізації[20]. На відміну від обряду хрещення, люди не намагалися провести церемонію вінчання, щоб не накликати на себе гнів місцевих активістів:

"Перестали всі молитись,
Без попів стали дружитись.
Без попів стали вмирать,
Попів стали призирать"[21].

Очевидці стверджують, що в роки голодомору у тих селах, де ще залишилися церкви, все ж таки відбувалися поодинокі обряди вінчання: "Хоч нічого на стіл поставити, а в церкві вінчалися"[22].

Слід зазначити, що під час голодомору укладання шлюбів все ж мало місце в українському селі[23], але відбували подію без будь-яких обрядів. Жителька с. Крижинці на Вінниччині розповідала: "Моя мама віддалась в 1933 р., сестра їй зробила весілля – їли буряк на молоці"[24]. Під час таких одружень збиралася мала кількість чоловік, в основному рідня, яка жила зовсім близько.

В кінці 20-х – на поч. 30-х рр. XX ст. серед голодуючого населення з'являється новий вид

одруження, що називався "сходитися"[25]. Існували ще й інші варіанти, такі як "складали людей докупи". Ця назва виникла внаслідок заборони таїнства вінчання, і такі шлюби в народі не вважалися справжніми. Після колективізації у багатьох селян взагалі не було ніякого весілля, тільки громадянська процедура (розпис) взагалі без будь-яких святкувань:

"Теперь новые права,
Не нужно венчаться,
В Райисполком за столом,
Только расписаться"[26].

Шлюби, що укладалися в родинах сільського керівництва, яке не голодувало, проходили із святкуваннями, музикою та пригощаннями[27]. Без дотримання народних звичаїв та обрядів.

Традиційне весілля в роки колективізації та голодомору зазнало досить помітних змін до скорочення. На відміну від сільського керівництва, голодуюче селянство болісно сприймало насильницькі нововведення в споконвічні традиції і щосили намагалося зберегти їх. Підтвердженням цього є пісня:

"Ой, що ж то за шум учинився,
Комсомолець на куркульці оженився.
Та й повів її в ЗАГС розписатись,
На радянський манер повінчатись.
А куркулька і руками, і ногами,
Повінчаймося з попами і дяками"[28].

Коли ж обряд весілля знову відновлювався в українському селі, то багато елементів його вже було втрачено, а інші заборонено. Так, через відсутність в 30-х рр. XX ст. достатку у селянських господарствах, нівелювався такий елемент традиційного українського весілля, як посаг молодої, який виготовлявся спільно матір'ю та донькою, протягом кількох років і який посідав до цього неабияке місце серед весільної обрядовості, як вияв морально-етичних норм. Усвідомлюючи, закладену попередніми поколіннями, важливість та необхідність посагу для молодих, матері за недотримання традиційних весільних обрядів позбавляли дочок приданого, вважаючи це великим покаранням. Підтвердженням цього є частівка:

"Виходила замуж я,
Без иконы, без попа.
Говорила мама мне,
"Ничего не дам тебе"[29].

Весілля відбувалися після 1933 року, але вже не такі, як раніше і відбувалися "по совєтськи"[30].

Отже, традиційний обряд весілля українців у своїй повноті обрядовій побутував лише до 30-х рр. XX ст. Колективізація, голодомор, нівелювання народної культурної спадщини, все це призвело до трансформації весільного обряду, що спричинило втрату багатьох елементів весілля, які ще й досі відчутні на послабленні морально-естетичних функцій цього дійства.

Серед сімейної обрядовості українців був і ритуал поховання, як важливий етап переходу душі у світ пращурів. Українці завжди сприймали смерть як велике горе, але водночас і як неминучість: "Якби не вмирали то під небо б підпирали"[31]. Таке ставлення до смерті сформувало складну систему поховальних обрядів, до яких тоталітарна влада повністю змінила відношення українського селянства. За традицією небіжчика обмивали, наряджали, "встеляли" дорогу до могили, відспівували, оплакували, поминали за обідом. Починаючи з березня 1933 р. смертність українського селянства стала масовою. Вмирали щодня цілими родинами. З 1989 р. коли демографічна статистика 1930-х рр. стала доступною, виявилося, що працівники ЗАГСів фіксували понад нормальну смертність, яка лише "частково відбиває дійсність"[32].

За даними ЗАГСів смертність у сільській місцевості України в 1932 р. збільшувалася від січня аж до червня, після чого йшла на спад, але вже не дійшла до позначки, яка була на

початку року. Наступна хвиля смертності розпочалася в січні 1933 р. і досягла найбільшої кількості у червні цього ж року.

Ще на початку 1933 р. перестали виписуватися свідоцтва про смерть. Голова Харківського облвиконкому І. Шехелес у своєму листі ЦК КП(б)У 30 травня 1933 р. писав: "Смерть зовсім не реєструється в органах ЗАГСу, є села, в яких за останні 3 місяці померло 450 – 600 чоловік"[33].

Результати, які спираються на аналіз демографічних втрат були опубліковані С. Кульчицьким у 1990 р., вони нараховують від 3 до 3,5 млн. чол.[34] Це далеко не повні статистичні дані смертності населення в 1932–1933 рр. Існує безліч оцінок втрат від голоду (від 5 до 11 млн. чол.), які не спираються на ці дані, адже як було сказано вище, не всі смертні випадки були зареєстровані. З багатьох тисяч реєстраційних книг випадково збереглися лише одиниці. С. Кульчицький у своїй праці зауважив, що у багатьох сільрадах України книги смертей були заповнені вже в перші місяці року, наступні записи, якщо і проводилися, то на клаптиках паперу. А чиновники на місцях відмовлялися реєструвати занадто велику кількість смертей, через заборону Сталіна розповсюдження будь-якої інформації про голод[35].

Частина смертей не фіксувалася також тому, що не було кому про них сповістити. Про це свідчить черговість реєстрації померлих. Так, у Валківському ЗАГСі Харківської області серед червневих записів траплялися лютневі та березневі[36].

Державні чиновники, приховуючи наслідки голодомору, у графі про причину смерті неодноразово писали: "кір", "різачка", "порок серця", "черевний тиф", "запалення легенів, нирок", просто "запалення" (невідомо чого), "слабість", "старість" (про 40-річних), або ж просто "помер", "причина не відома", чи просто вказували місце смерті: "вдома", "на роботі". За наказами влади, старанно приховували причину смерті заморених голодом людей і лікарі. Також їм заборонялося надавати медичну допомогу селянам, що шукали порятунку в містах[37].

Посеред зими 1932 – 1933 рр., як люди почали масово мерти, похорони за традиційним ритуалом вже перестали проводитися[38]. Знесилені селяни фізично не могли дотримуватися обряду поховання. Глибока шана до померлих, яка завжди була провідною складовою української ментальності, не залишала людей байдужими до чужого горя в роки голодомору. Селяни з останніх сил намагалися допомагати один одному: "Померла сестра, батьки вже не мали сили хоронить, то зробила це зовсім чужа жінка"[39]. Коли вже не справлялися з виготовленням трун, почали хоронити в скринях, ящиках. У випадку смерті когось із рідних сходилися сусіди, приносили з собою у кого що було для обряду поховання і так ховали: "Ми якось тоді стяглися на похорон та поховали батька в труні, хоча у спільній ямі з якимось дідом та бабою"[40].

Селяни, у яких не залишилося нічого навіть з одягу, ховали своїх рідних без домовини, навіть без ряднини, а прикриваючи гіллям: "Постягала з печі вже холодних троє діточок, поклала більше, менше, менше, зіллячком укрила і все поховала"[41].

Окремих елементів поховальної обрядовості знесилені селяни намагалися дотримуватися до останнього. Не забували й читати над покійними молитву "Отче наш", іноді співали похоронних пісень, але дуже рідко. Учасник Великої Вітчизняної війни К.А. Терещенко пригадує: "Померла чотирьохрічна сестра Марія. На цей раз вона була 4 мерцем протягом травня в нашій сім'ї, у хаті засвітили свічку і лампадку. Батько збив труну, дно вистелив сіном, поклав напівголий дитячий труп, перехрестив і накрив газетою. Кришку забив двома цвяхами. Труну поклали на рядно. Батько взяв одні кінці, мати – другі і понесли на цвинтар"[42].

Перекази очевидців вказують, що активісти та сільське керівництво у випадку смерті від хвороби були похоронені за поховальним обрядом без релігійного наповнення, з мітингом, часто з музикою. Активістам заборонялося брати участь у похоронних процесіях та відвідувати могилу своїх рідних на поминальні дні.

Якщо в 1932 р. мали місце поодинокі випадки, коли після похорону робили поминки, то в 1933 р. дев'ятини та сороковини взагалі не робили. На поминки сходились родичі, сусіди, зносили хто що мав, не рідко поминальною стравою на обіді були варені зелені яблука[43]. Очевидці стверджують, що деяких ритуалів все ж таки дотримувалися. Так, на Вінниччині був випадок, коли на "похорон" приходив якийсь чоловік (невідомо хто він), "почитав" над покійним, тай весь обряд[44]. Якщо в селі ще залишався священик, то він міг виконувати свої функції

тільки з дозволу сільради. В 1933 р. в с. Вершаці Вінницької області за дозвіл священику "печатати" могили, родичі померлого повинні були сплатити 10 крб. в сільраду[45]. Жителі села просили священика зробити це без дозволу. Це свідчить про релігійність сільського населення, яка ще на початку 1930-х років переважала над страхом та покірністю перед тоталітарним режимом.

Під час голодомору зникли майже всі елементи поховальної обрядовості. Присутність священика на похороні наприкінці 20-х – на початку 30-х років XX ст. взагалі була суворо заборонена. Про його становище переповідає приказка: "Ховав піп людей, тепер сам ховається"[46].

Не було ні відправ, ні ритуалу омивання, вже не кажучи про труну, чи окрему могилу. Людей ніхто не оплакував, не виряджав в останню путь, ніхто з ними не прощався. Деякі вмирали цілими сім'ями і вже не було кому поховати їх за християнським обрядом.

Селяни відносили тіла рідних на цвинтар кого в мішку, кого в рядні, а кого на дверях (то вже був останній з хати). Ховали без домовин, у загальних ямах по 6 – 8 чоловік, викопаних спільними зусиллями до коліна. Траплялися випадки, коли селянин викопав могилу для померлого зі своєї родини, та поки повернувся на цвинтар, виявилося, що викопана могила вже наповнена мерцями[47]. В тяжкому моральному стані знаходилися жінки, які не в змозі були ні викопати ями, ні відвезти своїх померлих на цвинтар. Іващенко Ярина Трохимівна 1921 р.н. з Черкащини пригадує: "В 1933 р. в Недік Горпини померло троє дітей, то попросила сусіда, щоб викопав яму. Він захотів за це хлібину, якої в неї не було. Довелося самій возити возиком на цвинтар своїх дітей і ховати в інших могилах"[48].

Згодом селяни вже не здужали хоронити своїх рідних, вони лиш приносили їх на цвинтар і клали на купу, а копачі могил, прислані з колгоспу, скидали покійників в яму по 20 чоловік і прикопували[49]. В деяких селах мали місце випадки, коли виснажених голодом та морально розбитих селян силою виганяли на гробовище копати братські могили.

Непоправної моральної та духовної шкоди наносили ці жахливі поховання дитячій свідомості. Красилич Катерина Іванівна, 1926 р.н. з Кіровоградщини розповідає: "Ми діти не могли зрозуміти, чому всіх померлих везуть в одній гарбі, а потім скидають в одну яму, адже досі було не так – покійника оплакували і ховали з повагою і шаною".

Виснажені голодом люди були не в змозі віднести тіла своїх рідних на цвинтар, їх просто присипали землею чи снігом в садках часто, тому що сільське керівництво, не втрачаючи можливості ще більше посилити тиск, суворо судило селян за непоховання родичів[50]. Як бачимо, влада не нехтувала жодною можливістю, щоб ще більше посилити терор проти виснажених голодом селян. Часто такі ледь присипані тіла виривали зголоднілі собаки, розтягуючи трупи. А коли навесні пішли дощі, то трупи вимивало водою і вони плавали вулицями[51]. Багато селян з різних причин хоронили своїх рідних в себе в дворі, садку, під яблунею, грушею, чи на городі[52]. Ховали без обряду, ставлячи на могилі невеликі хрести. Адже, похоронивши своїх рідних на цвинтарі, цю могилу могли розрити і захоронити ще кілька покійників. А з настанням зими, через відсутність палива, люди змушені були використовувати хрести замість дров[53]. Місцями захоронення людей без жодного обряду стали садки, двори, кагати, колодязі, яри, спільні ями на цвинтарі, льохи, комори, сіни тощо.

В деяких хатах трупи так і залишалися лежати непохованими, нестерпний сморід стояв за межами сіл. Часто на таких хатах вивішували написи "Вхід заборонено", або ж вішали чорну ганчірку[54], що означало що в хаті не залишилося жодної живої душі. Таким чином, порушувалися споконвічні традиції українців. У зв'язку з тим, що вимирали цілі родини, втрачав своє існування культ вшанування померлих.

Одні гинули, а ті кому вдалося вижити, на все життя зазнали моральної травми. Людей збирали підводами штатні збирачі трупів, яким платили в колгоспі 300 – 500 гр. хліба[55]. У виморені голодом села, де не залишалися жодної живої душі, відправляли солдат, які займалися поховання мертвих[56]. Привізши на цвинтар, померлих скидали у ями по 10 – 20 чоловік, засипали шарами землі, потім зрівнювали, щоб не було видно і стоптували, робили дороги, аби ніхто й не здогадався про ці поховання[57]. Так, щоденно, в кожному селі у братських могилах ховали померлих селян. Від голодного мору гинули однаково як колгоспники, так і одноосібники. Пухлі люди лежали всюди: в дворах, в хатах, на вулицях. Державний архів громадських об'єднань України містить заяви комуністів Косіору, в яких йдеться про те, що деякі

селяни вийшовши в поле (на роботу) зникають[58]. Багато таких так і залишилися непохованими в степу. Частина була прикопана чи просто приорана під час польових робіт[59].

В закордонній пресі в газеті "Діло" від 23 серпня 1933 р. з'являється повідомлення в статті "Статистика голодової смерти", в якому йдеться: "...Мерців влада не дозволяла хоронити так довго, поки трупи зовсім не почнуть розкладатися, а це тому, що поки хоронять свіжі тіла, негайно ніччю населення відкопує могили і вживає трупи"[60]. Очевидці ж стверджують і таке, що навесні 1933 року коли смертність була масова, то разом з померлими кидали ще живих: "Ще руки простягають, їсти просять"[61]. Свідчення та офіційні джерела вказують на збайдужіння та аморальність збирачів трупів. Люди не одноразово згадують металеві гаки, якими ці збирачі прохромлювали підборіддя покійних та тягнули до воза[62]. Таке ганебне відношення до померлих родичів травмувало український народ, залишило глибокі рани на моральному, психічному та духовному здоров'ї нації.

Більшовицька влада не давала спокою селянам навіть після смерті, караючи за вчинок покійного, його близьких родичів, колег. Так, в документах Державного архіву вищих органів влади знаходимо відомості про звільнення усіх вчителів, директора школи і, навіть, інспектора з народної освіти за те, що вони виконали бажання покійної, похоронивши її по православному[63].

Селяни, які продовжували дотримуватися окремих релігійних ритуалів, пов'язаних з народженням, одруженням та похованням, піддавалися переслідуванню. Але ні колективізація, ні розкуркулення, ні терор голодом не могли повністю стерти із свідомості українського селянина моральних норм, релігійності, звичаїв, традицій, які були важливими соціалізуючими сегментами в житті людини.

Голодомор 1932 – 1933 років в Україні був чітко спрямованою антиукраїнською акцією, яка мала на меті зруйнувати національно-духовну культуру селянства. Було практично знищене старе українське село з його багатими народними традиціями, духовністю, морально-етичними нормами співжиття. Сімейні обряди, що передавалися споконвіку і слугували своєрідним ланцюгом між поколіннями, були деформовані та трансформовані. Нігілістичне ставлення до народної культурної спадщини підірвало основи української нації. Духовне та моральне здоров'я українського народу було понівечене, залишилися глибокі соціальні та психічні рани, які відчуваються й досі.

---

[1] Удод О. Деформація національно-історичної пам'яті українського народу / Геноцид українського народу: історична пам'ять та політико-правова оцінка: Міжнародна науково-теоретична конференція, Київ, 25 листопада, 2002 р. – К., 2003. – С. 238.

[2] Архів Міжнародного благодійного фонду "Україна 3000" (далі – Архів МБФ) – Ф.18. – Спр.17. – Ч.1. – Арк.1 зв.

[3] www.golodomor.org.ua – Свідчення Кущенко О.І. , 1909 р.н. с. Розаліївка, Обухівський р-н., Київська обл.

[4] Голодомор 1932–1933 рр. на Чернігівщині мовою документів: Тематичний перелік / Л.П. Коноваленко та ін. (упор.) – Чернігів, 2003. – С. 81.

[5] Рукописний фонд навчально-наукової лабораторії з етнології Поділля (далі – РФ ННЛЕП ВДПУ). – Ф.5. – Оп.18. – Спр.1. – Арк.4.

[6] Чорна тінь голодомору 1932–1933 років над Тернопіллям: Книга пам'яті / Б.Д. Лановик та ін. (уклад.) – Тернопіль, 2003. – С. 110.

[7] Смертю смерть подолали. Голодомор в Україні 1932 – 1933/ П. П. Панченко, М. М. Вівчарик, А. І. Голуб. – К., 2003. – С. 238 – 239.

[8] РФ ННЛЕП ВДПУ. – Ф.1. – Оп.26. – Спр.66. – Арк.4.

[9] Там само. – Ф.1. – Оп.19. – Спр.46. – Арк.2, 7.

[10] Нолл В. Трансформація громадянського суспільства: Усна історія української селянської культури 1920 – 30-х років. – К.,1999. – С.283.

[11] РФ ННЛЕП ВДПУ. – Ф.1. – Оп.8. – Спр.35. – Арк.2.

[12] Нолл В. Трансформація громадянського суспільства. – С. 284.

[13] РФ ІМФЕ. – Ф.9. – Спр.28. – Арк.184.

[14] Там само. – Спр.29. – Арк.70.

[15] Там само.

[16] Там само.

[17] Там само.

[18] Борисенко В. Традиції і життєдіяльність етносу: на матеріалах святково-обрядової культури українців. – К., 2000. – С. 125.

[19] Державний архів Вінницької області (далі – ДАВО) – Ф.489. – Оп.4. – Спр.49. – Арк.1.

[20] Нолл В. Трансформація громадянського суспільства... – С. 278 – 280.

[21] РФ ІМФЕ. – Ф.8. – Спр.729. – Арк.7.

[22] РФ ННЛЕП ВДПУ. – Ф.1. – Оп.26. – Спр.66. – Арк.7.

[23] www.golodomor.org.ua – Свідчення Якимчук М.Д., 1919 р. н., с. Горошків, Тетіївський р-н., Київська обл.; Архів МБФ. – Ф.18. – Ч.1. – Спр.1. – Арк.4; РФ ННЛЕП ВДПУ. – Ф.5. – Оп.18. – Спр.1. – Арк.2.

[24] РФ ННЛЕП ВДПУ. – Ф.1. – Оп.22. – Спр.72. – Арк.4, 6, 18.

[25] Архів МБФ. – Ф.5. – Ч. 1. – Спр.7. – Арк.6.

[26] РФ ІМФЕ. – Ф.8. – Спр.217. – Арк.90.

[27] РФ ННЛЕП ВДПУ. – Ф.5. – Оп.18. – Спр.1. – Арк.3.

[28] РФ ІМФЕ. – Ф.8. – Спр.250. – Арк.1.

[29] Там само. – Ф.9. – Спр.16. – Арк.101 зв.

[30] Стасюк О. Сімейна обрядовість українців кінця 20-х поч. 30-х рр. XX ст. / "Розвиток наукових досліджень '2005" – Полтава, 2005. – Т. 3. – С. 148.

[31] Там само.

[32] Литвин В. Україна: міжвоєнна доба (1921 – 1938). – К., 2003. – С. 292.

[33] Чорні жнива: Голод 1932–1933 років у Валківському та Коломацькому районах Харківщини: Документи, спогади, списки померлих / Упор. Т. Поліщук. – К. – Харків, 1997. – С. 17.

[34] Там само. – С. 77.

[35] Кульчицький С. І. Демографічні наслідки голодомору 1933 р. в Україні, Єфименко Г. ІІ. Всесоюзний перепис 1937 р. в Україні: документи та матеріали. – К., 2003. – С. 48 – 49.

[36] Чорні жнива: Голод 1932 –1 933 років у Валківському та Коломацькому районах Харківщини... – С. 15.

[37] Там само. – С. 15, 17.

[38] Борисенко В. Записи студентів Київського національного університету ім. Т. Шевченка від свідків Голодомору/ / Українка в світі. Голод в Україні 1932–1933. Квартальник світової федерації українських жіночих організацій. – Торонто. – Ч.1. (160). – Січень, березень 2003. – С. 7.

[39] Голод 1932–1933 років на Черкащині: Документи і матеріали / Т. А. Клименко та ін. (авт. упор.): Державний архів Черкаської області . – Черкаси, 2002. – С. 93.

[40] Ні могили ні хресного знаку. Голодомори 1932 – 1933 і 1946 – 1947 років у Чорнухинському районі Полтавщини. – Чорнухи – Київ, 2004. – С. 172

[41] РФ ННЛЕП ВДПУ. – Ф. 1. – Оп. 22. – Спр. 71. – Арк.3.

[42] Шульга І. Голод на Поділлі. – Вінниця, 1993. – С. 137.

[43] Лактіонов-Стезенко М. Смак трави, або приклад швидкої побудови соціалізму в окремо взятій країні. – К., 2004. – С. 83.

[44] РФ ННЛЕП ВДПУ. – Ф.1. – Оп.22. – Спр.72. – Арк.6.

[45] Архів МБФ. – Ф. 18. – Ч.2. – Спр. 35. – Арк.173.

[46] РФ ІМФЕ. – Ф. 9. – Спр.29. – Арк. 69.

[47] Там само. – Ф. 18. – Ч.3. – Спр. 35. – Арк.173.

[48] Там само. – Арк.174.

[49] Там само. – Ф. 18. – Ч.2. – Спр. 33. – Арк.62.

[50] Голодомор на Сумщині 1932 – 1933 / Упор. О. П. Столбін. – Суми: Ред.-вид. відділ обл. управління по пресі, 1993. – С. 73.

[51] Іванущенко Г. Голодомор 1932–1933 років: очима свідків, мовою документів. – К., 2003 – С. 26; Міщенко О. В. Безкровна війна. Розповіді про голод 1933 р., записані в селах Козельщинського району на Полтавщині. – К., 1990. – С. 17.

[52] www.golodomor.org.ua – Свідчення Сліпаченко Ю.Й., 1923 р. н., с. Волиця Фастівський р-н., Київська обл.

[53] Іванущенко Г. Вказ. праця. – С. 24.

[54] Архів МБФ. – Ф. 8. – Спр. 3. – Арк.18.

[55] Шитюк М. Голодомори XX століття: 1921–1923; 1932–1933; 1946–1947. – К., 1997. – С. 32 – 33.

[56] Гудзенко К.Н. Трагічні голоси. – Кам'янка, 1993. – С. 120.

[57] www.golodomor.org.ua – Свідчення Кирієнко П.О., 1919 р.н., м. Бровари, Броварський р-н., Київська обл.

[58] Центральний державний архів громадських об'єднань України (далі – ЦДАГОУ). – Ф. 1. – Оп. 20. – Спр. 5406. – Арк. 9.

[59] Голод в Україні. Вибрані статті. – Луцьк, 2006. – С. 121.

[60] Клювак В.В., Куцинда В. І. Голгофа українського народу (До 70-річчя голодомору в Україні 1932–33 років за матеріалами Державного архіву Львівської області). – Львів, 2003. – С. 5.

[61] Ні могили ні хресного знаку... – С. 173; www.golodomor.org.ua – Свідчення Линник В.І., 1921 р.н., с. Волиця Фастівський р-н., Київська обл.

[62] www.golodomor.org.ua – Свідчення Якимчук М.Д., 1919 р.н., с. Горошків Тетіївський р-н Київська обл.; Там само. – Карпович Іван Кузьмич, 1918 р.н.

[63] Центральний державний архів вищих органів влади (далі – ЦДАВО). – Ф. 4465. – Оп. 1. – Спр. 1090. – Арк.40 зв.

В статье освещается вопрос трансформации семейной обрядности украинцев в годы коллективизации и голодомора 1932 – 1933 годов.

Ключевые слова: *обряд, обычай, украинцы, культура, традиции.*

This article focuses on the transformation of domestic rights of Ukrainians during the years of collectivization and Holodomor (the Famine) of 1932 – 1933.

Key words: *ceremony, custom, Ukrainians, culture, traditions.*

Умебаясі МАСАКІ
Київ

СВЯТА ЯПОНСЬКОЇ ІМПЕРАТОРСЬКОЇ РОДИНИ

В статті висвітлюються свята імператорської родини в Японії.

Ключові слова: *свята, родина, імператор.*

У японців, як і у решти народів світу, найдавнішими є свята сільськогосподарського циклу, які пояснювали для давнього японця зміну пір року, символізуючи циклічність буття. Вони стали основою для календарної обрядовості, смислоутворюючим чинником існування селянина. До календарних свят поступово почали приєднуватися релігійні, або ж релігійні надавали вже існуючим календарним святам релігійного забарвлення. Із поширенням синтоїзму і проникненням на Японські острови буддизму утворювався своєрідний синто-буддійський синкретизм. Так, в основі синтоїстських свят весняного й осіннього циклу лежить селянська праця з обробки землі й поминання душ померлих предків. В той же час свята весняного й осіннього рівнодення (Хіган), літнього сонцестояння (Обон), хоча є за суттю буддійськими, все одно містять в собі елементи синтоїзму[1].

Виключно релігійним, яке не пов'язане з сільськогосподарським циклом, є свято – день народження Будди. З утворенням єдиної держави, що відбулося в епоху Мейдзі, починають виникати державні свята, причому деякі з них співпадають з традиційними календарними, наприклад Новий рік. Проте існує, ще один цикл свят, які прийнято називати – свята японської імператорської родини.

З імператором пов'язана інституалізація свят в Японії. Хоча свята вже мали своє певне значення, пов'язане з календарем, проведення обрядодій і святкування календарних свят ще не виокремилося ані в свідомості японців, ані на державному рівні. В кінці VI – початку VII ст., приблизно під час правління імператора Суйко, свята, як такі, почали виокремлюватися з палацових бенкетних святкувань, як окрема обрядодія, яка співвідносилася з календарем. Тому можна вважати, що генезис свят пов'язаний з шануванням душ предків і сільськогосподарським циклом, а своє закріплення у народній традиції отримав завдяки розмежуванню власне палацових розваг і народних обрядів.

Вже в добу Хейян (794 – 1192 рр.) літературні пам'ятки "Гендзі моногатарі" і "Ніхон-сьокі" фіксують існування свят японської імператорської родини. Японський імператорський дім в ті часи сильно залежав від китайської культурної традиції. Тому і свята, і пов'язаний з ними придворний церемоніал, сам факт необхідності якого усвідомлювався в Японії, були запозичені з Китаю.

Якщо святам календарним[2] і державним[3] присвячено чимало праць, то свята японської імператорської родини є малодосліджуваною темою[4] навіть в японській етнології. Імператорські свята майже невідомі українському читачеві. Наша синтетична розвідка має хоч якимсь чином заповнити цю прогалину.

Крім календарних і державних свят – обов'язкових і загальноприйнятих для всіх мешканців цієї країни – є свята, які стоять окремо. Це свята імператорської родини, найдавнішої правлячої династії в світі. Серед свят вирізняються великі, на яких імператор сам приймає участь в ритуалі – читає молитву, освячує жертвоприношення. Крім усього він є ***сайші-о*** – верховним жерцем синтоїстської релігії[5].

Автор висловлює вдячність Олександру Пономарьову за редагування українського тексту цієї статті.

© Умебаясі Масакі

Під час свят здійснюється синтоїстська відправа. Вона є обов'язковою для свят імператорської родини і для державних свят. Синтоїстська служба складається з чотирьох послідовних елементів: ***харай*** (очищення), ***синсен*** (жертвоприношення), ***норіто*** (молитва) й ***наорай*** (ритуальне вживання їжі разом з богами).

Зазвичай імператор під час таких свят молиться в палаці за свій народ, за спокій в державі та за гарний врожай. Перш за все він підносить молитви до неба богині Аматерасу, яка є одночасно прародителькою усіх японських імператорів. Також він молиться духам померлих імператорів та вісімдесяти тисячам японських богів, з яких складається синтоїстський релігійний пантеон. Хоча усіх поіменно богів ніхто не знає, і згадка про вісімдесят тисяч є фігуральним висловом.

А є й маленькі свята, на яких править службу ***сьотен*** – головний монах імператорського палацу. Під час маленьких свят імператор здійснює лише ритуальні поклони, але його родина обов'язково має бути присутньою, як на великих, так і на маленьких святах. До святкування деяких з цих свят приєднується народ.

На сьогодні налічується 19 свят і цей перелік може збільшуватися, бо крім дат, які пов'язані з порами року, це переважно свята, присвячені вшануванню пам'яті померлих імператорів, які вже стали богами. Існують також свята ще більш локальні і походження яких досить важко пояснити. Вони святкуються 1, 11 й 21 числа кожного місяця. Лише 1 числа на них присутній імператор з родиною, решту таких свят відбувають без нього, а всі священнодійства здійснює все той же головний монах імператорського палацу.

За неухильним дотриманням ритуалу й своєчасним проведенням святкових заходів слідкує Міністерство імператорського двору – своєрідна канцелярія з високими повноваженнями, яка має доступ до найпотаємніших куточків території імператорського палацу.

Територія, на якій розміщується палац і храми японського імператора займає 230 га, і більша частина цієї території є абсолютно закритою для відвідувачів. Тільки на ***Тотей*** (Східний Двір) здійснюються екскурсії і зустрічі з народом під час другого дня (2 січня) Нового року. Найголовнішими з усіх храмів є ті, що розташовані в межах палацового комплексу. Це ***Кючу Сан-ден*** (дослівно – три храмових споруди імператорського палацу). До них входять храми: ***Касікодокоро*** (на честь богині Аматерасу), ***Корей-ден*** (на честь імператорів, які після смерті існують в цьому храмі в якості духів) та ***Сінден*** (на честь 80-ти тисяч богів). Поруч знаходяться храми: ***Сінкаден*** (храм радість богів), ***Кагурася*** (храм для ритуальних музики й танців синто) й ***Рьокіден, Согакуся, Акуся.***

Одним з важливих свят осіннього циклу є свято ***Ніінаме-сай***, яке відзначають 23 листопада. Про нього згадується ще в давньояпонській пам'ятці ***Кодзікі***, датованій 712 роком, як свято нового врожаю (***ніі***–новий, ***наме***–жервоприношення богам й імператору). У книзі "Ніхонгі" також згадується про обряд жертвоприношення з приводу нового врожаю "коли приносять Ніінаме для Аматерасу". З ним пов'язане жертвоприношення ***Оонаме*** (велике жертвоприношення) для богині ***Аматерасу***, яке здійснюють, коли принц стає імператором.

Ніінаме-сай святкують щороку, крім того року, в який принц посідає імператорський престол, а саме в свято ***Оонаме-сай***. Напередодні свята, увечері ***сьотен*** править службу, під час якої він заспокоює душі імператора та його дружини й принца. Монах молиться за їхнє довголіття.

Згідно синтоїстського ритуалу, спочатку відбувається процедура очищення душі – ***харай***. Фактично вона починається ще за день до свята, бо вже надвечір передсвяткового дня імператор дотримується посту. Під час нього він здійснює омовіння святою водою, що допомагає очистити його душу.

Потім вночі, коли наступає дата ***Ніінаме-сай*** відбувається жертвоприношення богам – ***сінсен***. Під час нього імператор підносить на вівтар рис, воду, сіль та саке. Потім він читає молитву – ***норіто.*** У цих двох елементах святкової служби імператор приймає участь, оскільки ***Ніінаме-сай*** відноситься до великих свят. Пізно вночі, перед світанком в храмі ***Сінкаден*** відбувається – ***наорай,*** під час чого імператор куштує рисові страви з нового врожаю та саке, підносячи їх богам. Це є ритуальне вживання їжі разом з богами.

Великим святом усього річного циклу є ***Сіхо-хай,*** воно співпадає з Новим роком. Це свято можна тлумачити як зустріч Нового року в імператорському палаці. Дослівно ***Сіхо-хай*** пере-

кладається як поклони на чотири сторони світу. Свято відбувається 1 січня, розпочинаючись перед храмом ***Сінкаден***. Цього дня, о 5 ранку імператор, прибувши в храм ***Кючу Сан-ден*** у європейському одязі (фрак, смокінг) вбирається в одяг синтоїстського священика – ***сьодзоку***. Одягнувши ритуальні шати імператор виходить у двір храму ***Сінкаден***, де сідає на ритуальну підставку розміром 1х1 м. Підставка зроблена з дерева оббитого тканиною, а зверху кладеться циновка з рисової соломи. Коли імператор сідає, його відгороджують створчатою ширмою, створюючи сакральний простір. Відкритою лишається вузька щілина між створками, яка направлена на храм ***Ісе***, на який поверталися усі японці, що молились синтоїстським богам. Імператор вклоняється в бік храму ***Ісе***, а потім на різні сторони світу. Після він промовляє молитву, в якій він стверджує свою повагу до богів, предків, просячи миру та спокою для світу.

Після імператор переходить до храму ***Касікодокоро***, де має відбуватися інше свято, що також припадає на 1 січня. Це свято ***Сай тан-сай***, але оскільки воно відноситься до маленьких свят, то молитву читає ***сьотен***. Після імператор робить три ритуальних поклони – храмам ***Касідокоро***, ***Корей-ден*** і ***Сінден***. Він бажає народу миру та злагоди, а державі процвітання. Ритуал обох свят розплановано до хвилини, адже закінчення відправи свята ***Сай тан-сай*** має співпасти зі сходом сонця. Зустріч першого сходу сонця в новому році є загальнояпонською традицією, тому імператор ніяк не повинен пропустити цей важливий момент.

У стародавній Японії, яка була в ті часи країною досить релігійною, імператор, як вже згадувалося, був ***сайші-о*** – верховним жерцем релігії сінто. Щоби підтримувати його релігійний авторитет поступово сформувався особливий напрямок в синтоїзмі – ***косіцу-сінто,*** яке можна перекласти як ***сінто імператорської родини.*** Становлення ***косіцу-сінто*** відноситься до 701 – 927 рр. н.е., а початок періоду співпадає з реформами Тайка, під час яких були прийняті закони Тайхорьо (702 р.). В цих законах ***косіцу-сінто*** було частково регламентовано. У 927 р. було прийнято закон ***Енгі-сікі***, який детально сформував календарну традицію японських свят, що безперечно вплинуло й на формування свят імператорської родини. В ті часи імператор як ***сайші-о*** виконував обрядові функції під час свята збирання врожаю рису. До середини X ст. імператор мав політичну, військову і релігійну владу. З виникненням і становленням наприкінці X – початку XI ст. інституту самурайства, імператор втрачає військово-політичну владу, залишаючись при цьому главою релігії сінто.

У період Мейдзі, у 1908 р. був прийнятий Кодекс імператорської родини, в якому був спеціальний закон ***косіцу-сайсі-рей,*** який і регулював встановлення і проведення імператорських свят. Цей закон дуже детально розписував порядок святкування великих і малих свят, а також кількість і статус запрошуваних гостей. До 1945 р. імператорські свята становили невід'ємну частину загальнояпонських державних свят. З цього часу, а саме з 15 грудня 1945 р. імператорські свята почали своє існування як локальна, замкнена й інтимна та сакральна обрядодія. Порівняйте, наприклад, сакральну трапезу імператора з богами під час сходження на престол. Внаслідок обряду він набував харизми – низки унікальних рис, які дозволяли імператору набути здатності забезпечити добробут країни протягом усього періоду правління. Відправа свят за безпосередньої участі імператора підживлювала таку харизму і робила його земне правління цілком обґрунтованим, з сакрально-релігійного погляду.

У стародавній Японії імператорські свята були важливим елементом, який підтримував релігійний та політичний авторитет імператора. Після реформ Мейдзі імператор перебрав на себе реальну владу, яка до того належала сьогуну. З цього часу в Японії встановилася конституційна монархія. Під час існування монархії кількість і значення імператорських свят значно зросли, що знайшло вираження в існуванні ***кокка-сінто*** – державного сінто. Зростання кількості і значення імператорських свят допомагало у формуванні образу імператора як верховного державного синтоїстського жерця. В кінці XIX ст. за ***кокка-сінто*** закріпився статус нової державної релігії. Відбулося це шляхом злиття ***косіцу-сінто*** та споконвічного ***сінто.*** Таким чином, після об'єднання цих двох напрямів сінто з ***кокка-сінто*** сформувалася нова система святкування й священних відправ в центральному і периферійних храмах. На цей час імператор відновив повноту своєї влади: політичну він отримував згідно конституції, військову спираючись на армію, релігійну шляхом появи державного сінто.

В XVII – XVIII ст. в Японії розгорнула свою діяльність так звана "історична школа" на чолі з

її засновниками Мотоорі Норінагою та Камо-но Мабучі. Вони ставили на меті зміцнити синтоїзм, відновити культ і повноту влади імператора. Саме засновники "історичної школи" заклали соціально-політичні підвалини для появи державного сінто[6].

Перші свята імператорської родини відбулися в палаці 1868 р. Вони проходили під час інаугурації імператора. В той же час, перше календарне свято на офіційному рівні святкували 1871р. Це співпало з перенесенням столиці Японії з Кіото в Токіо, що сталося 1869 р. Таким чином країна оновлювалася у всіх напрямах: революція Мейдзі 1867 – 1868 рр. не тільки направляла Японію на шлях капіталістичного розвитку, а й консолідувала японське суспільство навколо культової особи імператора. Відбувалося закріплення соціальної стратифікації суспільства. Врахування такого поділу суспільства є важливим для розуміння японської ментальності.

З цього часу у святах імператорської родини почалося відродження старих свят та створення нових. Таким чином душі померлих предків, починаючи з імператора Дзімму та існуючого імператора, поступово з'єдналися в одну династичну лінію. У 1889 р. було проголошено Конституцію, яка завершила юридично-правову регламентацію свят імператорської родини. Вона обумовлювала законність проведення імператором державних свят і укріплює існування ***кокка-сінто.*** За Конституцією встановлено, що народ обов'язково має брати участь у святах імператорської родини. Національні свята є нібито "другорядними" і узгоджуються з цими святами. На прикладі 1873 р. можна побачити, що національних свят було дванадцять. Усі вони, крім новорічних, узгоджувалися з святами імператорської родини. Система японських національних свят довоєнного періоду зберігається донині у імператорському палаці.

Через злиття душ існуючого імператора і богів імператор стає главою ***кокка-сінто,*** а через виконання відправ під час свят імператор наочно показує, що він є ***арахіто-гамі*** – живим богом. Такою є доктрина ролі імператора в сінто. Свята у синтоїстських храмах поступово узгоджувалися з ***косіцу-сінто,*** що дало вагомі підстави говорити про пріоритетну роль свят імператорської родини.

У 1914 р. вийшло два закони, які чітко розставили акценти стосовно пріоритетів. Так, закон ***Дзінгу-сайсі-рей*** вказував священикам головного синтоїстського храму як слід проводити свята релігії сінто, а саме у суворій відповідності до обрядовості і церемоніалу, яка відбувається під час свят у імператорському храмі. Аналогічний закон ***Дзіндзя-сайсі-рей*** вказував також на це і мав юридичну силу для решти храмів Японії. Прийняття цих законів ще більше закріпило роль ***косіцу-сінто,*** й відповідно збільшувала роль імператора в житті японського суспільства.

Таким чином, Японія стала синтоїстською країною на державному рівні, що тривало аж до 1945 р. Тоді Головне командування американської армії видало наказ ***сінто-сірей***, в якому йшлося про заборону ***кокка-сінто*** й обов'язкове розподілення політики й релігії. Після цього ***косіцу-сінто*** почало існувати окремо, про що вже йшлося вище.

У 1947 р. було скасовано закон ***косіцу-сайсі-рей***, прийнятий ще 1908р. Забороною регламентації свят імператорської родини американська адміністрація зайвий раз хотіла підкреслити, що імператор вже не має божественного статусу, а відповідно окремі свята для нього непотрібні. Того ж 1947 р. японський уряд, під тиском американців, прийняв новий закон про імператорську родину ***косіцу-темпан***, в якому вже не було жодного слова про свята імператорської родини.

Цей закон формально є чинним й до сьогодні, а свята імператорської родини, які ніколи не припиняли відзначати, начебто виявилися особистою справою імператора і його родини. Хоча це далеко не так, японці дуже уважно стежать за цими святами, тим більше, що більшість з цих свят співпадають з колишніми загальнояпонськими святами і є вихідним днем. Особливо нинішній імператор Акіхіто та його дружина Мічіко приділяють багато уваги проведенню цих свят. До 1998 р. імператорське подружжя не пропустило жодного з цих свят.

Хоча згадані свята є імператорськими, прості японці дуже шанобливо ставляться до таких свят, розуміючи важливу сакральну роль імператора в цих святах. Імператор для японців є дещо більшим, ніж просто правитель, його особа поєднує в собі харизматичні риси духовного лідера, символу нації тощо. Він є живою історією, яка втілена в певну особу, будучи для японців такою ж реальною, як і богиня Аматерасу, чи перший імператор Дзімму. Виконуючи

під час родинних свят ритуальні обрядові дії, в якості верховного священнослужителя синтоїзму, імператор наочно демонструє усім спадкоємність традицій свого народу. Монарх є живим ланцюжком між далеким минулим, яке японці дбайливо зберігають і майбутнім, що приходить у вигляді швидкоплинних змін. Консолідуючу роль монарха для усього японського суспільства в такому випадку важко переоцінити.

ДОДАТОК

Свята імператорської родини станом на 01.09.2006 р.

· 1 січня – свято ***Сіхо-хай,***
в цей же день – свято ***Сай тан-сай***
· 3 січня – свято ***Генсі-сай***
· 7 січня – свято на честь імператора ***Сьова (Хірохіто)***
· 30 січня – свято на честь імператора ***Комей (Осахіто)***
· 17 лютого – свято очікування врожаю ***Кіненсай***
· 20 (21) березня – свято вшанування духів ***Корейсай***,
в цей же день свято вдячності богові ***Мінденсай***
· 3 квітня – свято імператора ***Дзімму***
· 16 червня – свято матері імператора Акіхіто – ***Коджункого (Нагако)***
· 30 червня – свято очищення ***Оохарай***
· 30 липня – свято імператора ***Мейдзі (Муцухіто)***
· 23 (24) вересня – свято вшанування духів ***Корейсай***
· 17 жовтня – свято ***Каннаме-сай***
· 23 листопада – свято ***Ніінаме-сай***
приблизно середина грудня – свято ***Кейдзо-окагура***
· 23 грудня – свято на честь народження імператора ***Акіхіто***
· 25 грудня – свято на честь імператора ***Тайсьо (Йосіхіто)***
· 31 грудня – свято очищення ***Оохарай***

Державні (національні) свята

· 1 січня – Новий рік
· 15 січня –День повноліття
· 11 лютого – День заснування держави
· 20 (21) березня – День весіннього рівнодення
· 29 квітня – День зелені
· 3 травня –День Конституції
· 5 травня – День дітей
· 20 липня – День моря
· 15 вересня – День вшанування старості
· 23 (24) вересня – День осіннього рівнодення
· 10 жовтня – День здоров'я і спорту
· 3 листопада –День культури
· 23 листопада – День подяки праці
· 23 грудня – День народження імператора

Порівняймо свята імператорської родини й державні японські свята між собою. Так нараховується 19 імператорських свят і 14 державних. Причому 8 з останніх походять саме зі свят імператорської родини, включаючи імператорські свята довоєнного циклу. Так до державних свят, які мають своє походження як імператорські свята, відносяться:

1. Новий рік – спільне свято для обох циклів
2. День заснування держави – 11 лютого, цього дня у 660 р. до н.е. Дзімму став імператором.
3. День весняного рівнодення – 20 (21) березня, відповідає святу вшануванню духів ***Корейсай***.

4. День зелені – 29 квітня, що має походження із свята – День народження імператора ***Сьова.***
5.День осіннього рівнодення – 23 (24) вересня, відповідає святу вшануванню духів ***Корейсай***.
6. День культури – 3 листопада, що має походження із свята – День народження імператора ***Мейдзі.***
7. День подяки праці – 23 листопада, що має походження із свята ***Ніінаме-сай.***
8. День народження імператора ***Акіхіто*** – спільне свято для обох циклів.

Проте кількість свят імператорської родини була не завжди такою. Починаючи з періоду Хейан (794 – 1192 рр.) і до епохи Едо (1603 – 1867 рр.) включно, число свят імператорської родини було обмеженим і святкувалися вони тільки в імператорському палаці.

· 1 січня – Новий рік
· 7 січня – День коней
· 15 січня – малий Новий рік
· 3 березня – День дівчаток (стало календарним)
· 5 травня – День хлопчиків (стало державним – День дітей)
· 7 липня – День зірок
· 9 вересня – День хризантем
· жовтень – свято ***Каннаме-сай***
· листопад – свято ***Ніінаме-сай***

---

[1] Маркарьян С.Б., Молодякова Э.В. Праздники в Японии: обычаи, обряды, социальные функции. – М., 1990. – С. 12; Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год. – М., 1985. – С. 38.

[2] Кураісі Тадахіко. Ненчу-ґьодзі то сейкацу-рекі (Календарні свята та життєвий цикл). – Токіо, 2001. – 179 с.; Орікучі Сінобу. Ненчу-гьодзі (Календарні свята). – 1930. // Орікучі Снобу. Дзенсю (повне зібрання статей і творів Орікучі Сінобу). – Т.13. – Токіо, 1955. – 503 с.; Хаякава Котаро. Но то мацурі (Сільське господарство та свято). – Токіо, 1942. – 296 с.; Такеда Хісайосі. Носон но ненчу гьодзі (Календарні звичаї села). – Токіо, 1943. – 590 с.; Янагіта Куніо. Ненчу-ґьодзі какусьо (Список календарних свят). – Токіо, 1955. – 268 с.

[3] Ненчу-ґьодзі-дзітен (Словник японських свят). – Токіо, 2002. – 428 с.

[4] Косіцу-дзітен (Словник імператорської родини). – Токіо, 1980. – 310 с.; Тенно-косіцу-дзітен (Словник імператорів та імператорської родини). – Токіо, 2005. – 411 с.; Муракамі Сігейосі. Тенно но сайсі (Свята імператора). – Токіо, 1977. – 220 с.; Нагацумі Торахіко. Тенно-сама то мацурі (Імператори та свята). – Токіо, 1985. – 24 с.; Тенно-сама но о-мацурі (Свята імператора). – Токіо, 2002. – 17 с.

[5] Пригадаймо султана Османської імперії, який був одночасно халіфом, себто духовним й релігійним лідером мусульман султанату.

[6] Михайлова Ю.Д. Мотоори Норинага. Жизнь и творчество. – М., 1988. – С.144 – 145; Михайлова Ю.Д. Общественно-политическая мысль Японии 60-х – 80-х г. XIX в. – М., 1991. – С. 45.

В статье освещаются праздники императорской семьи в Японии.

Ключевые слова: *праздники, семья, император.*

Holidays of emperor family in Japan are covered in the article.

Key words: *holidays, family, emperor.*

Соґу ГОНҐ
Сеул
Sogu HONG
Seoul

ЦЕРКОВНА ОБЩИНА ТА ЕТНІЧНІСТЬ УКРАЇНСЬКИХ КАНАДЦІВ
CHURCH COMMUNITY AND ETHNICITY OF UKRAINIAN CANADIANS

У статті зосереджено увагу на весіллях українців Канади з представниками інших громад, показано як українські церковні організації сприяють привнесенню у весільну обрядовість українського духу та української символіки.

Для дослідження обрано чотири українські парафії в Едмонтоні, у яких автор опитав священиків та інших учасників весільного обряду.

В статті висуваються дві гіпотези: по-перше, елементи матримоніальних обрядів кожної церкви можуть відрізнятися, тому що методи вираження національної ідентичності через релігію можуть відрізнятися в кожній парафії; по-друге, церковні установи відіграють позитивну роль у збереженні українських весільних звичаїв українців Канади.

Ключові слова: *українці Канади, весільні звичаї, весільна обрядовість, церква, етнічність.*

I. Introduction

The history of Ukrainians' immigration to Canada began over one hundred years ago[1]. Since then, Ukrainian culture in Canada, has been well integrated into Canadian cultural fabric, and yet remains highly visible. Furthermore, "new ethnicity" of Ukrainian descendants continues to be created and to work well in a pluralistic society of Canada.

According to Cohen (1985), "community" simultaneously implies similarity and difference, both commonality and exclusion. Thus, a community implies and creates a boundary between 'them' and 'us,' between 'outside' and 'inside.' This boundary is marked in symbolic ways (p. 12). The boundaries of a community have many types of symbolic markings such as flags, badges, dances, foods, languages, and rituals like weddings. Thus this study aims to focus how Ukrainian communities, especially, church communities create a boundary between 'Ukrainian' and 'others' in Canadian society, making symbolic marks. For this study, I focus on a wedding across group boundaries which redefine where the boundaries lie, with bride and groom serving forever after as mediators joining two previously separate groups (Leeds-Hurwitz, 2002, p. 22). Thus, this study discusses how Ukrainian church organizations promote Ukrainianness and create Ukrainian symbols at Ukrainian Canadian weddings.

Formal religious ceremonies should not fall within the realm of folklore studies since these ceremonies are dictated by official Church doctrine (Lindal, Rikoon & Lawless, 1979, p. 25). However, we can still study the kind of informal vernacular practices that are performed during official church services. In our case, a number of informal elements in Ukrainian marriage services are loaded with significance as Ukrainian symbols.

Not only many Ukrainian Canadians, but also many non-Ukrainians believe that Ukrainian church rituals make a wedding "Ukrainian." Although certain church rituals must be present to make a wedding valid, several others apparently can be omitted or added without altering a service's validity. Some of my informants mentioned that they were asked whether they wanted to walk around the *tetrapod* (a small altar) and whether they wanted their own wreaths or church-owned crowns placed upon their heads during the church service. A bride also mentioned that her mother had suggested

© Соґу Гонґ

having "one person from each side of the family holding icons in church" (Cherwick, 1990, p. 6). Although they are traditional components of a Ukrainian wedding, they, rituals such as tying the couple's hands together and drinking from a common cup, are not always included. Couples are asked whether they want to include these traditions.

Two denominations with ethnic significance are most common among Ukrainian Canadians in Edmonton: Ukrainian Orthodox and Ukrainian Greek Catholic. These two denominations share the same Church rite, the Eastern [Byzantine] rite (Markus, 1984, pp. 59 – 60). Theoretically, the two churches are supposed to practice the same church rituals. However, in Edmonton, the Ukrainian churches' rites of holy matrimony have several differences. In this chapter I discuss the similarities and differences among several Ukrainian parishes' matrimonial rites and also explain the reasons for the different practices, paying attention to expressions of identity and ethnicity.

Among the thirty-two couples that I interviewed for my Ph.D. dissertation,[2] twenty couples had married in Ukrainian churches (Orthodox – 8, Catholic – 12) while three had married in Roman Catholic churches, four in Protestant churches, and five in other places. According to the 1981 census's figures for "the Population of People of Ukrainian Ethnic Origin By Religion," 46.2 % of the Canadian-born Ukrainian population belonged to Ukrainian churches. Around 77 % of my informants, who were born mainly in Canada, said that they belonged to Ukrainian churches. This finding indicates that my interview sample is not representative. My limited interview data do not allow me to make generalizations about quantitative trends in Ukrainian Canadian weddings in Edmonton.

Edmonton has nine Ukrainian Catholic and five Ukrainian Orthodox parishes and a number of other Orthodox parishes. For this study, I chose the following four Ukrainian parishes in Edmonton: St.Basil's Ukrainian Catholic Parish, St. Josaphat's Ukrainian Catholic Parish, St. George's Ukrainian Catholic Parish and St. Andrew's Ukrainian Orthodox Parish. I chose these three Ukrainian Catholic churches because in a Ph.D. dissertation, Matiasz (1994) compared them in terms of their expressions of identity and ethnicity. Questioning members of those three churches about whether specific symbols are Ukrainian[3], Matiasz discovered that even though all three parishes practiced the Ukrainian Greek Catholic Rite, each varied slightly from the other two. Her study demonstrated that variation exists within and among ethnic parishes. Intra-group and individual expressions of identity and ethnicity through religion may change according to time and circumstance (Matiasz, p. 124).

II. Four Ukrainian parishes

Matiasz (1994, pp. 96 – 99) provided detailed information about three Ukrainian Catholic churches. According to her, St. Basil's parish members were upwardly mobile, professional, third-or fourth-generation Ukrainians who spoke English more than Ukrainian and who had negotiated an ethnic image that emphasized a Canadian identity rather than a Ukrainian one. St. Josaphat's parish had a mixture of all immigrants' and immigrants' descendants' generations. It included descendants of first-wave immigrants and also those of the second and third waves. Matiasz reported that the members of St. Josaphat's parish had negotiated a hybrid Canadian-Ukrainian identity that fluctuated according to the circumstances and socio-economic status of both individuals and Ukrainian sub-groups within the wider Canadian socio-economic and political climate. St. George's parish's members were mainly post-World War II immigrant Ukrainians. Matiasz mentioned that the members of this parish were especially concerned with issues involving contemporary Western Ukraine. This parish's members were perceived internally and externally as predominantly Ukrainian-speaking and as very concerned with political freedom and nationhood in Ukraine. One measure of this concern was "the collective goal for the establishment of a patriarchate in the diaspora as a manifestation of political and religious self-determination and ultimately, in time, of [Ukrainian national] independence" (p. 98).

In addition to these three Ukrainian Catholic churches, I also included St. Andrew's Ukrainian Orthodox Church in this present study because of this church's strong church tradition. St. Andrew's church members are mainly third- or fourth-generation Ukrainians who speak English more than Ukrainian. A few members are second-generation Ukrainians, and this parish has very few recent immigrants.

For this research, I had two hypotheses:

Firstly, the elements of the matrimonial rites of each church may differ because the methods of expressing identity and ethnicity through religion can differ in each parish. For example, St. George's Parish may have more cultural and religious elements in its matrimonial rite because the parish members are more recent immigrants who speak Ukrainian and are attached to Ukrainian traditions and concerned about current issues in Ukraine.

Secondly, church institutions play a positive role in promoting a sense of Ukrainianness and preserving Ukrainian wedding customs among Ukrainian Canadians.

I interviewed a priest in each church and asked questions about each church's rite of holy matrimony. In the following table, I compare the matrimonial rites of the four Ukrainian parishes. The table presents the current wedding service of each church. However, the rite of each church can differ from the findings presented here, depending on the following elements: (1) a priest might have a stronger or weaker association with tradition than other priests in the same parish, (2) the bride and groom might request that certain rituals be either included or included, and (3) a priest from another parish might perform the rite.

The table indicates that the marriage rites in all four parishes have more similarities than differences. Among these four parishes, St. Andrew's Ukrainian Orthodox church includes the most symbolic elements and rituals. Among the three Ukrainian Catholic churches, St. Basil's church has the fewest symbolic elements and rituals. All four churches share the following basic structure: the betrothal (the exchange of rings) and the marriage (the rite of crowning, the reading, the blessing of the bride and groom, the registry, and the singing of *Mnohaia lita*).

III. Comparison of Ukrainian symbols in the parishes

In my first hypothesis, I expected that St. George's parish, compared to the other Ukrainian churches, would express a relatively strong cultural and religious identity through its matrimonial rite because its members are mainly post-World War II immigrant Ukrainians and their children, as well as recent immigrants. Table 13 indicates that this hypothesis is partly correct. Among the three Ukrainian Catholic churches, St. George's parish is relatively stronger in presenting cultural and religious symbols and practicing rituals in the traditional way. For example, according to Father Tarasenko, the priest of St. George's parish, during his four-year service in this church, he had only one case in which the bride wanted the non-Byzantine way of entering the church: walking down the aisle with her father. At St. Basil's and St. Josaphat's parish, almost ninety percent of couples have wanted to have this Canadianized entering ritual. Even in St. Andrew's Ukrainian Orthodox church, according to Father Lakusta, around sixty percent of couples' request this non-Byzantine ritual. At the preliminary meeting with the bride and groom, each priest usually explains not only the traditional matrimonial rite, but also its adapted and optional variations. Father Lakusta told me that before couples go to see a priest, they usually have already decided whether they want to include non-Byzantine elements in their wedding. However, at St. George's parish, according to Father Tarasenko, he does not mention the non-Byzantine elements, and the couples do not usually request them. The betrothal rite becomes different if a couple follows the non-Byzantine way of entering the church. This rite, which traditionally takes place in the church's vestibule, has to start in the front of the church if the bride chooses to walk down the aisle with her father or parents. In terms of the betrothal rite, St. George's church is the most traditional (Byzantine) of the four churches.

St. Basil's parish and St. Josaphat's parish tend to be more open to adapting non-Byzantine rituals, such as the candle ritual, during which the bride's and groom's mothers light a candle on the altar. According to both priests of those two parishes, couples often request this ritual, and the two churches include this non-Byzantine tradition in their services. In contrast, St. George and St. Andrew's churches rarely practice this ritual. St. Andrew's Ukrainian Orthodox church has a different candle ritual in which the bride and groom are blessed thrice with two candles and then hold them during the sacrament. According to a pamphlet from St. Andrew's church, the candles are like the lamps of the five wise maidens in the Holy Scriptures (Matthew 25:1-13), who, because they had enough oil in their lamps, were able to receive the Bridegroom, Christ, when he came in the darkness of night. By holding the candles, the couple expresses their spiritual willingness to receive Christ, who will bless them throughout the sacrament. This ritual is normally not practiced in the other three Ukrainian Catholic parishes.

Table 13: Comparison of the rite of matrimony of four Ukrainian churches in Edmonton

The order of church service	St. Basil's Ukrainian Catholic Church	St. Josephat's Ukrainian Catholic Church	St. George's Ukrainian Catholic Church	St. Andrew's Ukrainian Orthodox Church
The betrothal in the vestibule	Yes (few)	Yes (few)	Yes (mostly)	Yes (60%)
The giving of rings (in the traditional way of betrothal)	Yes (in the front)	Yes (in the vestibule)	Yes (in the vestibule)	Yes (in the front)
The entrance into the church, led by the priest	Yes (few)	Yes (few)	Yes (mostly)	Yes (60%)
The wedding icons, carried in the wedding procession	Yes (few)	Yes	Yes	Yes
The Candles, held by the couple	No	No	No	Yes
The Candles on the altar, lit by parents	Yes	Yes (if requested)	No	Yes (very few)
Marriage vow	Yes	Yes	Yes	Yes
Kneeling on a white cloth or kneeler	Yes	No (standing)	Yes	Yes
The rite of crowning	Yes (crown or wreath)	Yes (crown or wreath)	Yes (crown or wreath)	Yes (crown and/or wreath)
The Readings	Yes	Yes	Yes	Yes
The common cup	No	Yes	Yes	Yes
The Joining of the Right Hands with embroidered cloth	No	Yes	Yes	Yes
The ceremonial walk	No (optional)	Yes	Yes	Yes
Venerating the icons by the couple during the ceremonial walk	No	No	No	Yes
The removal of the crowns	Yes	Yes	Yes	Yes
The Blessing of the bride and groom	Yes	Yes	Yes	Yes
The Blessing of the bride	No (optional)	Yes	Yes	Yes (few)
Signing of the registry	Yes	Yes	Yes	Yes
Mnohaia lita (May God grant many happy years)	Yes	Yes	Yes	Yes
Placing the icons on the hands of the couple, by the priest	No	No	No	Yes

Even though the members of St. Andrew's parish are mostly third- and fourth-generation Ukrainian immigrants, this parish tends to include more Ukrainian cultural and religious elements in its matrimonial service than the three Catholic churches do. Father Lakusta mentioned that couples often bring Ukrainian wedding bread, *korovai*, and display it near the altar. In contrast, the three Catholic priests have never seen a couple bringing a *korovai* to their churches. Furthermore, Father Lakusta remembered that around five years ago, a couple wore traditional garments and walked during their wedding procession from their house to the church, just as couples did in Ukraine. This couple's action is consistent with the observation that some members of the young generations of Ukrainian Canadians feel strongly about the need to express their identity and ethnicity. The Office of Missions and Education in the Ukrainian Orthodox Church of Canada distributes educational materials about the Eastern Orthodox marriage rite and establishes which ceremonies will be included in the marriage service of Ukrainian Orthodox churches throughout Canada. A pamphlet, The Symbolism of the Eastern Orthodox Marriage Rite, guides the bride and groom in how to prepare for their wedding service. Not only rings, but also candles, white cloths (or Ukrainian embroidered cloths), and wedding icons are recommended for the marriage service in Ukrainian Orthodox churches in Canada. My interview materials indicate that many couples that married in St. John's Ukrainian Orthodox Cathedral in Edmonton included most of the same items and rituals in their weddings as those included in weddings in St. Andrew's church. Father Tarasenko stated that Ukrainian Catholic Churches have fewer traditional elements in their church service than Ukrainian Orthodox churches because "There are certain things neglected in the past. There was a certain period in which Roman Catholic was regarded as real Catholic. Now we are coming back to the tradition. [The] Common cup and [the] ceremony [of] walking [around the *tetrapod*] were put aside. But now it is becoming more and more normal."

The rituals that were not always practiced by Ukrainian Catholics were the common cup ritual, tying hands with *rushnyk*, and the ceremonial walk around the *tetrapod*. According to Father Tarasenko, who came from the former Yugoslavia, Ukrainians also did not practice those rituals there because they were associated with the Serbians: "For me, in the country where I came from, we didn't use a common cup, we didn't use walking around, because it was Orthodox [ritual]. Our people said I am not Serbian. Because Serbs do that, we do differently"[4]. Father Tarasenko always believed that these ceremonies were "something [Ukrainian Catholics] forgot in [their] history." When he came to Canada, he thought that Ukrainian Catholics should practice the old traditions. The example of the Ukrainians in Yugoslavia shows that certain symbols or rituals can be markers dividing one ethnic group from another. Even though tying hands and the ceremonial walk are Byzantine rituals that both Serbian and Ukrainian churches were supposed to practice, Ukrainians in the former Yugoslavia regarded these rituals as "Serbian" ethnic symbols. As Cohen (1985) explained, the boundaries between ethnic groups are relational rather than absolute. Ethnic groups make their communities in relation to other communities. Father Tarasenko believed that if Ukrainian Catholics in Edmonton accept the neglected rituals as "normal" ones, these symbols can become "ours" and "Ukrainian ethno-religious symbols." Symbols can be reinterpreted through popular usage to become symbols of ethnic group identity.

Sometimes, a different interpretation of a certain ritual can cause different practices in a marriage service. One example is the marriage vow. In many Ukrainian Catholic and Orthodox churches in Edmonton, couples make their marriage vow when kneeling on the Ukrainian *rushnyk* before the altar. However, in St. Josaphat's church, the bride and groom always exchange their vows while standing. Father Planchak explained, "Here we don't kneel, we stand. Standing is very solid act. Marriage vow is very solid moment. We don't understand why people should kneel. We are not asking for forgiveness for their sins. So we never ask people to kneel for their marriage vows."

The most significant inter-parish differences have also been seen in terms of an individual's association with traditional or ritual practices. The response "We do practice that in our parish, so it must be Ukrainian" was quite common in the interview responses. According to Matiasz (1985), symbolic markers have been recognized as signposts, or as a means of reflecting a consciousness of common origin. These religious and cultural markers have been accepted as a reflection of a group phenomenon (p. 125).

Among the four priests, the Ukrainian Orthodox priest had the most different view of the young

generation's wedding traditions. While the three Catholic priests thought that the young generation tends to follow the old traditions more than they were followed before, the Orthodox priest disagrees. Father Planchak, a Catholic priest, said, "I would say we have more and more young couples like old traditions." Similarly, Father Tarasenko, another Catholic priest, commented, "After Ukraine became independent, people can travel to Ukraine and see their old tradition. Young generation, they are very proud of that. I hope it is going to continue." In contrast, Father Lakusta, an Orthodox priest stated, "Younger people don't understand the meaning of tradition. Those who are intermarrying ethnically and religiously request the modern day's change." He thinks that young couples might request a garden wedding in the future. He sees this as undesirable and expects that his church will face this problem more and more and that more adjustments between the couples' requests and church rituals will be made. Thus, he emphasized the need for education to explain why the Ukrainian church has to follow the traditions that it has to been practicing for centuries. His concern reflects the potential blurring of church requirements and local informal traditions.

IV. Churches and the promotion of Ukrainianness

My second hypothesis is that church institutions play a positive role in promoting a sense of Ukrainianness. My fieldwork materials indicate that the four Ukrainian parishes incorporate Ukrainian elements into their matrimonial rites and promote a sense of Ukrainianness among Ukrainian Canadians. The ethnic symbols or elements that the Ukrainian churches incorporate into their matrimonial rites are embroidered cloth(s), wreaths, Ukrainian songs, and/or the Ukrainian language.

In this chapter, I focus on how Ukrainian Churches influence Ukrainian Canadians to promote a sense of Ukrainianness in their weddings. However, I also provide examples of non-Ukrainian churches or institutions that also allow Ukrainian Canadians to express their Ukrainianness through their wedding rituals. Father Gabriel of St. Basil's Parish explained that an inter-ethnic couple asked him to assist a priest to marry them in a Roman Catholic Church. The presence of a Ukrainian priest in a non-Ukrainian church reflects the Ukrainian bride or groom's ethnic and religious identity. Grant and Karen's (couple 14) wedding also indicated that Ukrainian elements and Ukrainianness can be added and promoted in a wedding ceremony which is performed in non-church institution.

Rushnyky (embroidered cloths) are often used in Ukrainian churches for several purposes. First, a *rushnyk* is placed so that the couple can stand on it in front of the altar area. Second, one is used for tying the right hands of the bride and groom during the ceremonial walk. Third, a *rushnyk* is also used for covering the table of registry. These usages of Ukrainian embroidered cloths reflect Ukrainian ethnicity. According to the Service Book of the Holy Orthodox-Catholic Apostolic Church (1975), Russian Orthodox churches use a different material instead of embroidered cloth in front of the altar:

It is customary, at the beginning of this Office, to lead the bridal pair upon a piece of new, rose-coloured material (or a new rug), which is spread before the lectern. In olden days the Russian Tzars and their brides were led upon a piece of flowered silken material and sable skins (sometimes as many as forty in number), which were intended as emblems of happiness and plenty in the new path upon which they were entering. This is the significance in general. (p. 604)

According to a pamphlet, The Symbolism of the Eastern Orthodox Marriage Rite (2002), the white running cloth is supposed to be used for this purpose: "The couple stand on a white cloth throughout the rite of Crowning. This cloth represents the road of life, which, from this day forward, they will walk as one." This example of using different materials for the same purpose indicates that certain rituals can be ethnicized by using specific ethnic-heritage materials.

Another example of how church rituals can be ethnicized is "the Crowning." The Service Book of the Holy Orthodox-Catholic Apostolic Church explains the differences between the Russian and Greek versions of this ritual: "The crowns represent the honour and reward bestowed upon the wedded pair for the purity of their lives. In Greece the crowns are woven of olive leaves (emblematic of fruitfulness), or of laurel, intertwined with flowers. But in Russia, metal crowns are kept in the churches. They are adorned with icons (*ikóni*); that of our Lord Jesus Christ being upon the crown of the bridegroom, and that of his holy Mother upon that of the bride" (p. 604). In Ukrainian churches in Edmonton, either a crown or a wreath or both can be used for the Crowning. Some Ukrainian

churches follow the folk tradition of wearing a vinok for the Crowning. The Russian Service book claims "the Crowning" indicates an ethnic difference when it was earlier likely to have been more related to social class. The lower class might have used wreaths while the higher classes used crowns.

The use of the Ukrainian language for the church service and Ukrainian choral singing are another two elements that make weddings "Ukrainian." Most songs during the service are restricted to response songs and religious hymns. However, Ukrainian songs are sometimes sung during the registry or at the end of the ceremony. For example, at Tim and Bailey's (couple 19's) wedding, Bailey's bridesmaids and one of her choir members sang a Ukrainian song as a gift for the couple during the registry. A well-known traditional song, "*Mnohaia lita*," is usually sung to announce not only the end of ceremony but also the beginning of a new life with God's blessing. *Mnohaia lita* originated from Byzantine tradition taken to Ukraine officially in 988. However, this song has been used much as "folk" song and transmitted orally. Now, in Edmonton, this song has become so popular among Ukrainian Canadians that it has become a Ukrainian symbol.

In all four Ukrainian churches, "*Mnohaia lita*" is customarily sung by the choir or all participants at the end of the ceremony. Father Gabriel emphasized the importance of this song at Ukrainian Canadian weddings: "They [the young generations] can throw out everything, but not the '*Mnohaia lita*'." Father Planchak also emphasized the religious meaning of this song: "*Mnohaia lita*, that's always [sung in weddings] in Ukrainian, [or in] English. Well, we sing it in all happy occasions not only in church, but also outside the church. It is also like a prayer, you know, many many years God bless them. It is like a church hymn. It became a religious expression."

The co-operation of church organizations also plays an important role in promoting a sense of Ukrainianness. Church choirs in particular contribute to making a wedding special and Ukrainian. All weddings are special, but a good church choir is perceived as a kind of "icing on the cake" (Pacholok). Church choirs usually provide a voluntary service at weddings. Each church choir has a different tradition and service. According to Roman Kravec, who is a member of St. Basil's church choir, around eight or more people from the church choir sing for the choir and parish members' weddings. However, the choir can sing for non-church members' weddings if the choir is requested to do so. In this case, the singers can be paid a small amount of money as a gratuity, but singing is absolutely voluntary. According to the language preference of the bride and groom, the choir can sing response songs and hymns in English or Ukrainian. In contrast, St. Josaphat's Church choir sings only for the choir members' weddings. Also, songs are sung only in Ukrainian. Thus, for non-choir members' weddings, St. Josaphat's priests recommend other Ukrainian choirs to the bride and groom. St. George's parish does not have its own choir. However, some church members, who are active singers in other choir groups, sing at weddings in the church. Father Tarasenko usually gives couples a list of those choir singers. Couples also can arrange by themselves to hire other Ukrainian choirs. At St. Andrew's Orthodox Church, in contrast, only its own church choir or cantor(s) can sing at weddings. Father Lakusta usually lets the bride and groom choose between St. Andrew's church choir and its cantor(s). In most cases, the bride and groom prefer the church choir. Usually, around thirty choir members sing at a wedding. It is customary for the bride and groom to donate a specified amount of money for the choir service. All songs for the church service are chosen by the choir and should be religious songs. During his eight years of service at St. Andrew's church, Father Lakusta has witnessed only three or four times when the church choir could not sing at a wedding. In those cases, Father Lakusta arranged for other Ukrainian choirs to sing.

Not only church-choir members, but also other church members, such as the church-hall manager, hall helpers, the cook, and kitchen helpers do voluntary work at wedding events in their churches. Since a Ukrainian church usually has its own hall, wedding receptions are often held in it. According to Mrs. Malanchuk, who has been a manager of St. Josaphat's Parish hall for six years, the number of wedding receptions held in the hall varies each year. Two years ago, during the summer, three receptions were held in the hall each month, while this year, one wedding reception has been scheduled per month so far. The bride and groom typically have to book the hall one year or one and half years in advance. The church hall is available not only for church members but also for non-church members or non-Ukrainians. Those who had attended their relative's or friend's wedding and have been satisfied with the service often want to have their wedding reception in St. Josaphat's

hall. Also, the reasonable rental price is another attraction. The hall is very close to the church, so that many couples choose this hall because of its convenience.

The decoration of the hall is up to the bride and groom. However, some church halls already have their own decoration, reflecting Ukrainian ethnicity and heritage symbols. Hall managers often provide photos, which were taken at the previous wedding reception, and give the bride and groom some idea of how to decorate the hall and how to set up the head table and where to display the korovai and wedding cake. Mrs. Malanchuk usually asks a couple for permission to take photos at a reception. Then she shares these pictures with new couples and gives them an idea of how to decorate the hall. She recommends that new couples have *korovai* and Ukrainian foods. She often introduces these couples to *korovai* makers who are also church members. She also prepares a Ukrainian embroidered cloth for covering the podium and provides vases with Ukrainian designs. Thus, any couple wanting to add an extra heritage item to their weddings can use them for decorations. St. Josaphat's parish hall has three kinds of set menus, each of which include Ukrainian foods. Cabbage rolls and *pyrohy* are the most popular Ukrainian foods that the bride and groom usually prefer. The hall can alter the menu. Besides cabbage rolls and *pyrohy*, the couple can have additional side orders, such as baked *pyrizhky* and *borshch*. The committee in charge of managing the hall has regular meetings and decides the menu. The hall has a professional chef, but the other people who work for wedding events are all volunteers. Thus, the bride and groom can obtain all the necessary services and support from church organizations and their members.

The bride and groom are the major actors in and producers of their own wedding. However, Ukrainian church communities also play an important role in creating elaborate and ethnic elements for weddings. Throughout the preparation process for a wedding, not only the priest but also the choir, the hall manager, cook, *korovai* maker and other volunteers can advise the bride and groom about what Ukrainian Canadian weddings should be like as well as what items should be included and how to display them. Ukrainian church organizations transform Ukrainian Canadians' weddings from a private to a public display. Using their cohesive church organization, church members help to put on a wedding event, creating a sense of community. Relying on the religious and communal resources of the large Ukrainian communities in Edmonton, Ukrainian Canadians make a wedding a telescoped representation of many ethnic symbols.

IV. Conclusion

Ethnicity has been seen as the collective, sociocultural entity of those who share a sense of common origin. From this perspective, all four Ukrainian churches have an identity revolving around the Eastern [Byzantine] Church Rite. The wedding rites at all four parishes have been considered to be legitimate expressions of the Byzantine Rite. However, within this orientation, the rites at each church vary slightly from those of the other three. Durkheim (1975) has commented on the societal power of religion in its transmission of symbols and rituals. At the four churches, symbols have been reinterpreted through popular usage to become symbols of group identity. Religion has provided a strong initial base for social identity, within which the individual can identify, establish, maintain or alter an ethnic identity according to the situation. Therefore, religious organizations have had the function of combining personal expressions with ethno-religious orientations. As Matiaz (1985) mentioned, ethnic groups vary and can be classified according to a range of typologies (p. 124). Religious organizations and their manipulation of ethno-religious symbols have been considered to be creators of a strong intra-group identity.

Communities use rituals as one way to convey information to members and to identify particularly significant occasions (Leeds-Hurwitz, 2002, p. 87). This study showed that Ukrainian communities, especially Ukrainian church communities, play an important role in promoting Ukrainianness among their members, creating elaborate and ethnic elements for weddings. Using their cohesive church organization, church members help to put on a wedding event, creating a sense of community. Relying on the religious and communal resources of the large Ukrainian communities in Edmonton, Ukrainian Canadians make a wedding a telescoped representation of many ethnic symbols. Cultural organizations such as choirs and dance groups can also serve powerfully in this respect, and with similar results.

[1] 2001 Canadian census, 1,071,055 persons reside in Canada (mainly Canadian citizens) of Ukrainian origin, making them Canada's eighth largest ethnic group, and giving Canada the world's third-largest Ukrainian population behind Ukraine itself and Russia. The total population of Ukrainian ethnic origin gradually increased to 1,054,300 by 1991, slightly decreasing to 1,036,470 between 1991 and 1996, and then increasing again until it reached 1,071,055 in 2001. At the provincial level, during the last ten years, the Ukrainian ethnic population has increased in Alberta, British Columbia, and Ontario while it has decreased in Manitoba and Saskatchewan. Ontario has been the province with the largest number of Ukrainian Canadians, and Alberta has had the second-largest number. Edmonton, Winnipeg, and Toronto have been the three metropolitan areas that have had the largest Ukrainian populations during the last thirty years.

[2] For my dissertation "Ukrainian Canadian Weddings as Expressions of Ethnic Identity," I interviewed Ukrainian Canadians and their spouses who had married within the last 15 years as well as with other participants who had directly participated in Ukrainian Canadian weddings. The Ukrainian Canadians in the study include not only those who are descendants of Ukrainian immigrants, but also those who are recent immigrants themselves. The married couples who participated in this study can be classified into two groups: (1) twenty intra-ethnic couples and (2) twelve inter-ethnic couples. Each participant was further identified as single origin (his/her parents were both Ukrainian), or multiple origin (previous generations experienced inter-ethnic weddings). I attempted to interview each husband and wife as a couple together. I chose to limit myself to weddings that had occurred in or near Edmonton.

Besides married couples, I also interviewed other wedding participants who had played a specific role in wedding rituals: a priest, folk crafter, church choir member, cook, florist, painter, *korovai* (wedding bread) maker, icon maker, and others. For this article, I mainly used these interview materials.

[3] Matiasz conducted telephone surveys of 100 members from each of St. Josaphat's and St. Basil's parishes as well as fifty members from St. George's parish. Those symbols that people were asked about were the following: the rosary, three-barred cross, statues, the confessional, the flag, choirs, icons, embroidered vestments, liturgy, embellished walls, iconostasis, Taras Shevchenko, the trident, Marian Sodality and Cardinal Slipyj. The use of symbols and cultural markers reinforced the legitimacy of cultural expression in these three churches. The survey results show that support for the use of the liturgy of the Ukrainian Greek Catholic Rite was universal. The timing of the celebrations differed according to the Julian or Gregorian calendar. Whether the liturgy was recited, sung by the choir, or sung by the congregation appeared to be immaterial to the respondents. However, the Marian Sodality, the Knight of Columbus, and the rosary did not conform to this traditional perception of religious practice. Symbols chosen because of their perceived relevance (to the researcher) — the Ukrainian flag, the trident, and the issue of the Patriarchate symbolized in the Ukrainian Cardinal of the time, Cardinal Slipyj — elicited different responses from parish to parish.

[4] Father Tarasenko did not mention whether he was referring to Ukrainians in the Croatian or the Serbian area. Ukrainian Catholics in Serbian areas kept the old calendar to make themselves look more like the Serbians. Ukrainian Catholics in Croatian areas kept the new calendar, to make themselves look more like the Catholic Croatians. This practice of dividing can also be used as a practice to unite. If Father Tarasenko was referring to Ukrainians in Croatian areas, perhaps those Ukrainians did not perform the tying of hands and the ceremonial walk to unite themselves to Croatian Catholic.

Bibliography

Barth, F. (Ed.) (1969). *Ethnic groups and boundaries*. London: George Allen and Unwin.

Cherwick, B. (1990). *The Ukrainian Wedding: The effect of membership in Ukrainian cultural organizations on retention of Ukrainian wedding traditions*. Unpublished manuscript, University of Alberta at Edmonton.

Cohen, A. P. (1985). *The symbolic construction of community*. Chichester, E.: Horwood, London, New York: Tavistock.

Leeds-Hurwitz, Wendy. (2002). *Weddings as Text: Communicating Cultural Identities Through Ritual*. Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Accociates, Publishers.

Lindahl, C., Rikoon, J. S., & Lawless, E. (1979). *A Basic Guide to Fieldwork for Beginning Folklore Students*. Bloomington: Folklore Publications Group.

Marcus, V. Religion and nationalism in Ukraine. In P. Ramet (Ed.), *Religion and nationalism in Soviet and East European politics* (pp. 59-81). Durham, N. C.: Duke Press Policy Studies.

Matiasz, S. (1995). *Catholic Ukrainians or Ukrainian Catholics: Ethnicity and religion in Canada*. Unpublished doctoral dissertation, Dept of Anthropology, University of Albelrta, Edmonton, Alberta.

Orthodox Eastern Church. (1975). *Service Book of the Holy Orthdox-Catholic Apostolic Church*. Englewood, N. J.: Antiochian Orthodox Christian Archdiocese of New York and all North America.

The symbolism of the Eastern Orthodox marriage rite. (2002). Office of Missions and Educations, Ukrainian Orthodox of Canada.

Interview

Haber, Reverend Father Gabriel. Recorded interview by Sogu Hong. Edmonton. May 13, 2004.

Lakusta, Reverend Father Victor. Recorded interview by Sogu Hong. Edmonton. May 27, 2004.

Malanchuk, Jenny. Recorded interview by Sogu Hong. Edmonton. May 30, 2004.

Planchak, Reverend Father Mihajlo. Recorded interview by Sogu Hong. Edmonton. May 20, 2004.

Tarasenko, Reverend Father Mykola. Recorded interview by Sogu Hong. Edmonton, May 20, 2004.

Turgen, Melanie. Recorded interview by Sogu Hong. Edmonton. May 27, 2004.

В статье сосредоточено внимание на свадьбах украинцев Канады с представителями других общин, показано как украинские церковные организации способствуют привнесению в свадебную обрядовость украинского духа и украинской символики.

Для исследования выбрано четыре украинских прихода в Эдмонтоне, в которых автор опросил священников и других участников свадебного обряда.

В статье выдвигаются две гипотезы: во-первых, элементы матримониальных обрядов каждой церкви могут отличаться, потому что методы выражения национальной идентичности через религию могут отличаться в каждом приходе; во-вторых, церковные учреждения играют позитивную роль в сохранении украинских свадебных обычаев украинцев Канады.

Ключевые слова: *украинцы Канады, свадебные обычаи, свадебная обрядовость, церковь, этничность.*

Ярослав ХАВРУК
Острог

КИЇВСЬКА МИТРОПОЛІЯ НА ШЛЯХУ ДО БЕРЕСТЕЙСЬКОЇ УНІЇ: ІСТОРИЧНА РЕТРОСПЕКТИВА

Автор статті стверджує, що занепад Київської митрополії пов'язаний з низкою чинників зовнішнього і внутрішнього змісту: розділення території митрополії між Литвою, Польщею, Росією у ранньому середньовіччі; скерованість руської ієрархії до інтересів візантійської політики, в тому числі за часів занепаду Царгородського патріархату; нерезультативність дій східних патріархів у реформуванні Руської Церкви; слабкість православної духовної еліти тощо.

Ключові слова: *Руська Церква, Київська митрополія, Царгородський патріархат, Флорентійська унія, автокефалія Московської Церкви, Берестейська унія, православна ієрархія.*

З часів Володимира і запровадження християнства на Русі Київська митрополія була дочірньою Церквою Царгородського патріархату. Утворення митрополії під опікою Візантії – найважливіша інституційна ознака офіційного входження Київської Русі у християнський світ. Київська Русь поза тим, що була спадкоємницею передусім Візантії, залишалася відкритою для інших впливів: євроазійського, балтійського, західнослов'янського католицького світу. Ці контакти, як і наростаюче усвідомлення своєї політичної могутності, викликало в руському суспільстві появу власних державних і церковних інтересів[1].

Київська митрополія, керована призначеними Візантією ієрархами, – незважаючи на контакти з Апостольським Престолом, – зважала на інтереси візантійської імперської політики. Напруга в ієрархічних відносинах стала помітною вже в XI та XII ст., коли Русь знехтувала прероґативу Царгороду у виборі Київських митрополитів і без його попередньої санкції призначила митрополитами Іларіона (1051 – 1054) і Клима Смолятича (1147 – 1155).

Руські землі у XIV – на початку XV ст. поступово потрапили в залежність від могутніших сусідніх держав. Велике Князівство Литовське (далі ВКЛ) поглинуло спершу білоруські землі, потім Волинь і центральні українські території. Галичина у 1349 р. перейшла під владу Польського Королівства. Протягом останніх десятиліть XIV і впродовж XV ст. північно-східні землі Русі підпадали під дедалі більший контроль Московського князівства[2]. Таким чином територія Київської митрополії в пізньому середньовіччі була розділена між Литвою, Польщею та Московщиною. Кожна з цих держав наполягала на своєму розв'язанні питання стосовно осідку та сфери повноважень Київської митрополії перед Царгородським патріархатом.

У 1299 р. митрополит Максим (1238 – 1305) покинув Київ і осів у Володимирі-на-Клязьмі. Його переселення в російські землі створило прецедент для митрополита Петра (1308 – 1326), який у 1326 р. переніс митрополичу резиденцію до Москви і в духівниці заповів своїм наступникам на престолі осісти там. У середині XV ст. до поділу митрополії митрополити здебільшого перебували в Московщині.

Царгородський патріархат також підтримував політику єдиної митрополії для всіх православних східних слов'ян, що пропагувала Московська держава. Її претензії на "об'єднання східного слов'янства", у середині 80-х рр. XV ст. спричинилися до змін в титулярі великого князя московського. Він почав називати себе "государем и великим князем всея Руси"[3]. Рішучий протест з литовського боку щодо використання московським государем титулу "государя всея Русии" наслідків не мали. Не увінчалися успіхом запобігання литовських князів перед патріархами Царгороду, щоб ті призначали митрополитів з осідком у ВКЛ. Незважаючи на тимчасовий успіх, вони виявилися не спроможними забезпечити тяглість київських митропо-

© Ярослав Хаврук

литів у межах своїх володінь. Як наслідок, майже все XIV і перша половина XV ст. Православна Церква на території ВКЛ номінально підпорядковувалася митрополитові в Московщині.

Київська митрополія залишалася неподільною і підвладною Царгородові до середини XV ст. Візантійська імперія, що невблаганно прямувала до своєї загибелі, спричинилася до відновлення ідеї примирення між східним і західним християнством. Тодішні унійні устремління живила безупинна політична боротьба родових кланів русько-литовської та польської еліт за першість. До певної міри ці спроби були відгомоном перманентних, починаючи від 1415 р. унійних ініціатив Візантії[4]. Флорентійська унія 1439 р., схвалена візантійським імператором, царгородським патріархом і всіма делегатами (крім митрополитів Марка Ефеського і Антонія митрополита Іраклійського, що представляли Православні Церкви християнського Сходу), здавалося, на короткий час вирішила догматичні та обрядові відмінності між Сходом і Заходом. Ніколи не будучи популярною у грецьких чернечих колах і серед православного загалу, Флорентійська унія стала неактуальною для греків після падіння Царгороду (1453). Б. Гудзяк пише: "...не можна сказати, що унію не підтримували провідні кола грецького духовенства"[5]. Інша думка у Н. Кочана: "Ставлення ж до унії грецького духовенства і монахів, було, як і раніше, непримиренним"[6].

Руські землі Київської митрополії не мали свого представництва на Ферраро-Флорентійському соборі (1438 – 1439) через заборону противників унії – великого князя Литовського Сиґизмунда Кейстутовича[7] та віленського католицького єпископа Матвія, які вважали за недоцільне викликати зайвий неспокій у суспільному житті. Польща, якою керував від імені малолітнього короля Владислава краківський єпископ Збігнев Олосницький, на той час тримала нейтралітет до обох соборів – Базельського (1438) та Флорентійського. Тому руські єпископи з Польщі теж не дістали дозволу на участь у роботі Флорентійського собору. Очевидно, самочинно приїхали на собор представники львівської православної громади вірмен[8].

Ісидор, митрополит Київський, грек з походження, якого флорентійська унія мала одним з найпалкіших її прихильників, разом з митрополитом Віссаріоном та протосинклом Григорієм очолили проунійне угрупування всередині грецької делегації. "Бывши теды на столици митрополей чтыри мѣсяцы, умыслилъ поехати до краевъ Влоскихъ на съборъ Флоренскый. Бо южъ добре частъ и рокъ певный, даючи по собѣ тотъ знакъ и тую славу, ижъ едет' застановлятися за православіе Восточной церкви..." – говориться в "Історії Флорентійського собору"[9]. Головним богословським арґументом Ісидора на користь поєднання греків з латинянами – був незаперечний авторитет у справі єдності спільних для них святих. Вертаючись із собору, він скрізь сповіщав новину про відновлення дружніх відносин між Сходом і Заходом. Після повернення Ісидора на київський престол, а особливо – до московського осідку в березні 1441 р., його єднальне послання було відкинуте місцевою державною і церковною владою. Митрополита ув'язнили і після втечі Ісидор покинув східнослов'янські землі і оселився у Римі. На українсько-білоруських землях його визнали митрополитом, – перебував тут два роки до від'їзду до Риму, – незважаючи на той факт, що він мав тісні зв'язки з папою Євгеном IV.

Москва на прийняття Ісидором Флорентійської унії відреаґувала висвяченням нового митрополита, московита Йони, без санкції Царгородського патріарха-уніоніста. Висвячення Йони на митрополита у 1448 р. було фактичним переходом до автокефалії Московської Церкви, стверджено її відокремлення від Київської митрополії Вселенської патріархії. У 1451 р. Йона домігся від польського короля визнання юрисдикції над церквами ВКЛ. Але галицькі церкви залишалися поза його владою[10]. Папа Пій II призначив грецького соратника Ісидора Григорія архиєпископом "Києва, Литви і всієї Малої Русі". Отже унія залишалася чинною в єпархіях Київської митрополії у межах литовських і польських кордонів. Номінаційна булла визначила межі Григорієвої митрополичої юрисдикції перечисленням шести єпархій у Великому Князівстві (Чернігівська, Смоленська, Полоцька, Турівська, Луцька, Володимирська) і трьох єпархій у Польському Королівстві (Перемиська, Холмська, Галицька). Кількість єпархій Київської митрополії періодично змінювалася. Смоленська та Чернігівська єпархії у XVI ст. на деякий час включалися до складу Росії. Зрештою їх стало десять разом з Київською митрополичою. Лише єпископи Чернігівський і Брянський не прийняли нового митрополита і відбули до Московщини[11]. Митрополити Київські перенесли свій осідок до Новогрудка, а пізніше – до Вільна.

Отож, невдовзі після Флорентійської унії, давня Руська митрополія поділилася на окремі – Київську та Московську – юрисдикції. З 1458 р. до Берестейського собору (1596) землі Київської митрополії фактично збігалися з кордонами династично об'єднаних держав (Кревська унія, 1385 р.) – Литви і Польщі. А підпорядкування Київської митрополії залишилося невизначеним на кількадесят років.

Хід XV ст. по-іншому визначив напрям взаємовідносин Царгороду та Києва у XVI ст. Падіння Візантійської імперії шокувало грецький православний світ. У суспільно-політичному житті імперії провідне місце почала посідати войовнича ісламська ідеологія. Статус другорядності християн дуже зашкодив Грецькій Православній Церкві. Занепад її організаційного життя був у таких умовах неминучий. Протягом століть турецького панування Православну Церкву переслідували внутрішні незгоди, вміло скеровані османською владою. З 1463 до 1466 р. патріархів Царгороду усували або вони самі подавали у відставку п'ять разів, здебільшого через конкуренцію у боротьбі серед православного керівництва за патріарший трон. Султан вимагав податку за потвердження кожного патріарха. Грецькі партії підкуповували високих турецьких чиновників, щоб здобути прихильність своїх кандидатів.

У другій половині XV ст. після падіння Царгороду, патріархи змінювалися 18 разів, у XVI ст. – 22 рази, у XVII ст. – 54 рази; зокрема Кирило Лукаріс був патріархом шість разів, а шість інших патріархів – три або більше разів. Брак послідовності у поведінці грецьких кіл деморалізували духовенство і віруючих, доводили до спустошення патріаршу скарбницю, знекровлювали Православну Церкву саме тоді, коли їй було кинуто серйозний богословський виклик Заходу. Раболіпний статус православного населення породжував корумпованість, а неспроможність греків діяти солідарно підсилила антипатію до них їхніх зверхників. Постійна нестабільність і пов'язана з нею фінансова неспроможність патріархату мали далекосяжні згубні наслідки. Православна Церква не могла зібрати кадри та засоби, щоб утримувати потрібні для її життєздатності інституції, не кажучи вже про їхній розвиток чи розбудову. Це був приклад жорсткого виживання не на користь Грецькій Православній Церкві[12].

Наприкінці XVI ст. нестабільність у патріархаті та його неспроможність належним чином реаґувати на критичні проблеми стали особливо очевидними. За винятком Ієремії II, який між 1572 та 1595 рр. тричі посідав престол, патріархи другої половини XVI ст. або ганебно слугували, або не залишали по собі якогось тривкого сліду. Ієремія намагався провести деякі реформи, і його правління певною мірою вирізнялося піднесенням у гнітючій історії Царгородського патріархату XVI ст. Англійський візантист С.Рансимен назвав його найвидатнішим з константинопольських патріархів. Він був освіченим теологом і успішно полемізував з опонентами. Реформував головний вищий навчальний заклад православного світу – Патріаршу академію в Константинтонополі, був непримиренним ворогом симонії, що викликало неприязнь до нього багатьох високопоставлених прелатів[13]. Проте в умовах опортунізму і корупції, поширених серед православної церковної верхівки, а також втручання турецької влади, цілковите і довготривале оздоровлення церковного життя не могло бути і не було досягнуте зусиллями одного патріарха, прихильника реформ. Ієремія володів певними атрибутами, конче потрібними для церковного лідерства, та все ж не міг вивести патріархат з його клопітливого становища. Реалії османського панування були найбільшим випробуванням для Православної Церкви, але, загалом вони не можуть служити виправданням неспроможності греків зосередити сили на задоволенні інституційних та культурних потреб всієї релігійної спільноти.

Константинопольські патріархи протягом тривалого часу "не звертали на Руську Церкву майже ніякої уваги", зовсім не опікувалися нею і своєю бездіяльністю сприяли її занепаду. Коли ж, нарешті, вони зацікавились нею, то причиною цього перш за все було бажання збільшити свої доходи. Західноруські єпископи вважали, що константинопольські патріархи видавали свої грамоти то братствам, то ворожим їм єпископам залежно від того, хто пропонував гроші. Митрополит Макарій готовий був погодитися з твердженням, що патріархи приїжджають до Литви тільки для того, щоб "зібрати якомога більше грошей", що своїми непродуманими діями лише сприяють загостренню конфліктів у західно руському суспільстві, а "своїм користолюбством" примусили західноруських ієрархів "шукати собі іншого верховного архипастеря"[14].

Сувору оцінку митрополита Макарія підтримав П. Жукович[15]. М. Грушевський на початку століття, вважаючи, що дії східних патріархів мали негативний вплив на Руську Церкву, був

переконаний, що головне не в поборах та хабарах, а в непослідовній та непродуманій політиці, яка сприяла загостренню внутрішніх суперечностей у західноруському середовищі[16].

Перші свідчення про приїзд на Україну антіохійського патріарха належать до 1585 – 1586 рр. На час його приїзду до Львова там тривав конфлікт між єпископами та мирянами, які вимагали "викорінення вад церковного життя і здійснення реформ". Патріарх сам став свідком зіткнень, що відбувалися у Львові. Братчики пізніше згадували, як одного із старших – Івана Красовського єпископ Гедеон Балабан наказав бити в присутності патріарха, який марно намагався захистити нещасного. З фрагмента послання Йоакима духовенству Київської митрополії видно, що незадоволені "люди духовні і світські" звернулися саме до патріарха із скаргами на те, що митрополит і єпископи, які очолювали Церкву, – "двоєженці і розпусники". У патріарха хотіли знайти підтримку в боротьбі з негідними носіями духовного сану. Патріарх був іноземцем і не знав місцевої мови, однак йому не були незрозумілими важливі аспекти ситуації, що склалася[17].

Життя Київської Церкви під жодним поглядом не можна було назвати процвітаючим. Маємо невичерпне число свідчень про ганебний стан Української Церкви, хоча, беручи до уваги тогочасні мірки польсько-литовського суспільства, занепад руського православ'я у першій половині XVI ст. не був винятковим явищем. Різниця у рівнях розвитку польської та руської елітарних культур стала очевидною у другій половині XVI ст. Поява революційних протестантських течій у Польщі та Литві і паралельно розвиток католицької реформи, розкрили безсилля Руської Церкви і показали критичний стан українсько-білоруського православ'я.

Як вийшло, що латинство в Польщі і Литві, розхитане реформаторським рухом, так легко взяло гору над православ'ям? Загалом згадують про роль у цій справі єзуїтів, про систематичні переслідування православних ієрархів, вказують на низький рівень освіти, негативну роль протестантів тощо. Констатація про "лукавство чи каверзи" єзуїтів є надто спрощеною[18]; про те, що польський уряд переслідував православних маємо досить доказів, хоча знаємо, що литовські князі, а потім польські королі надавали привілеї духовенству "релігії грецької": в 1499 р. великий Князь Литовський підтвердив привілей часів Ярослава, сина Володимира; польський король Сиґизмунд I підтвердив Олександрів привілей у 1511 р.; в 1563 і в 1568 р. Сиґизмунд II Авґуст на Генеральних Сеймах, за згодою всіх чинів Королівства Польського, надав два привілеї руському народові, якими зрівняв їх у правах і свободах з людьми "римо-католицького закону". В 1569 р. той же Сиґизмунд Авґуст, приєднуючи Литву і руський народ до Польщі "яко равных до равных, свободных до свободных", обіцяв "равно как Римского, так и Русского исповедования людям производство в Сенаторские и прочия все достоинства"[19]. Всі права і привілеї від Казимира Великого, Владислава Ягелла, Владислава і Кизимира Ягеловичів, Олександра і Сиґизмунтда I і сина його Сиґизмунда Авґуста, аж до останнього короля Станіслава Понятовського, у 1573, 1576, 1587, 1633, 1649, 1669, 1676, 1679, 1735 і 1764 рр. в присягах, пактах, конвентах зобов'язувалися оберігати права руського народу на вільне православне сповідання[20]; недостатній освітній рівень духовенства, зрештою, був доунійною, післяунійною і є сучасною проблемою Української Церкви. Щодо обвинувачень, зокрема, Макарієм митрополитом Московським і Коломенським, автором "Історії Руської Церкви", протестантів у дезорганізації Руської Церкви, то ця обставина мала також і позитивний наслідок – піднесення католицьких реформ і, як наслідок, збудження релігійного життя у православному середовищі.

Головне джерело руйнації церковного життя лежало в крайній розбалансованості та дезорґанізації церковно-ієрархічних відносин знизу до верху: неуцтво, і "великое грубіянство и недбалость" нижчого духовенства, занепад монастирів, цілковите безпам'ятство кращих переказів давнього анахоретизму, нечувані надужиття, що запанували в середовищі ієрархії: безперестанні узурпації світськими людьми вищих церковних становищ, купівля і продаж єпископств і архимандритств, грубий переступ канонів і церковних переказів, нагінка за "неправедними прибутками" та цілковите нехтування своїми пастерськими обов'язками. Православне духовенство, зрештою, не вирізнялося мірою пороків від духовенства латинського. Вищі католицькі чини діставали посади так само, як і православні – з ласки короля, що постійно мінялися, залежно від позацерковних чинників. Боротьба за посади та маєтності між шляхтичами – і католиками, й православними – була однаково завзятою та жалюгідною[21].

Очевидно витоки інституційної та структурної кризи Київської Церкви слід шукати у кардинальних змінах суспільного устрою у XVI ст., подібних тим, що проходили у середовищі української шляхти після реформ 60-х рр. і Люблінської унії. "Ефект збуреної води, в яку кинуто камінь, коли хвилі інновацій докочуючись до низів суспільства, мали дію уповільнену і опосередковану, то в епіцентрі падіння, на рівні вищого прошарку, вони проявились швидко і рішуче", – пише Н.Яковенко[22]. Застосуємо наведену алегорію до процесів в Українській Церкві і побачимо, що порушення конфесійної рівноваги, викликане наступом контрреформації, мусило неминуче закінчитися великим струсом, яким стала Берестейська унія (unio) 1596 р. А діалектика подальшого розвитку вказує на те, що унія збудила характерне для руського суспільства "явище суспільної апатії"[23] і в церковному середовищі, результатом якого стало висвячення православної ієрархії у 1620 р.

[1] Ковчег: Збірник статей з церковної історії / Ред. Я. Грицак та Б. Ґудзяк. – Львів, 1993. – Ч.І. – С. 2.

[2] Там само.

[3] Русіна О.В. Українські землі в московській зовнішній політиці кінця XV – початку XVI ст. // Український історичний журнал. – 1996. – №4. – С.62.

[4] Кочан Н.І. Флорентійська унія і Київська митрополія: до характеристики розвитку та втілення ідей унії церков // Український історичний журнал. – 1996. – №1. – С. 30.

[5] Ковчег: Збірник статей з церковної історії / Ред. Я. Грицак та Б. Ґудзяк. – Львів, 1993. – Ч.І. – С. 4.

[6] Кочан Н.І. Флорентійська унія і Київська митрополія: до характеристики розвитку та втілення ідей унії церков // Український історичний журнал. – 1996. – №1. – С. 32.

[7] Барвінський Б. Кілька документів і заміток до часів Великих князів Свидригайла і Жиґимонта Кейстутовича // Записки наукового товариства імені Шевченка. – 1913. – Кн.5. – С. 12 – 13.

[8] Кочан Н.І. Флорентійська унія і Київська митрополія: до характеристики розвитку та втілення ідей унії церков // Український історичний журнал. – 1996. – №1. – С. 31.

[9] Барвінський Б. Кілька документів і заміток до часів Великих князів Свидригайла і Жиґимонта Кейстутовича // Записки наукового товариства імені Шевченка. – 1913. – Кн.5. – С. 23.

[10] Ісіченко І., архієпископ. Історія Христової Церкви в Україні. – Харків, 1999. – С. 61.

[11] Ковчег: Збірник статей з церковної історії / Ред. Я. Грицак та Б. Ґудзяк. – Львів, 1993. – Ч.І. – С. 5, 20.

[12] Там само. – С. 7 – 8.

[13] Флоря Б.Н. Східні патріархи і західноруська церква // Український історичний журнал. – 1996. – №1. – С. 46.

[14] Макарий (Булгаков), митрополит Московський и Коломенський История Русской Церкви. – М., 1996. – Кн. 5. – С. 679 – 682.

[15] Жукович П. Сеймовая борьба западно-русского дворянства с церковной унией (до 1609 г.). – СПб., 1901. – С. 90 – 92.

[16] Грушевський М. Історія України – Руси: XIV – XVII віки. – К., 1994. – Т.5. – С. 550.

[17] Флоря Б.Н. Східні патріархи і західноруська церква // Український історичний журнал. – 1996. – №1. – С. 45.

[18] Левицький О. Внутрішній стан західно-руської церкви в Польсько-литовській державі в кінці XVI ст. та Унія // Руська історична бібліотека. – 1908. – Т.VIII.– С. 4 – 5.

[19] Бантыш-Каменский Н. Историческое известие о возникшей в Польше унии. – М., 1795. – С. 60 – 63.

[20] Там само. – С. 63 – 64.

[21] Ґудзяк Б. Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії / Перекл. М.Габлевич. – Львів, 2000. – С. 105.

[22] Яковенко Н.М. Українська шляхта з кінця XIV до середини XVII ст. (Волинь і Центральна Україна). – К., 1993. – С. 184.

[23] Там само. – С. 196.

Автор статьи утверждает, что упадок Киевской митрополии связан рядом внешних и внутренних причин: разделение митрополии между Литвой, Польшей и Россией в раннем средневековье; провизантийские интересы русской иерархии даже в период упадка Царгородского патриархата; безуспешное реформирование Русской Церкви восточными патриархами; слабость духовной православной элиты и т.д.

Ключевые слова: *Русская Церковь, Киевская митрополия, Царгородский патриархат, Флорентийская уния, автокефалия Московской Церкви, Брестская уния, православная иерархия.*

The author claim that the demise of the Kyiv archdiocese was related to a series of external and internal factors, such as the division of the archdiocese's territory among Lithuania, Poland and Russia in the early Middle Ages, receptiveness of the Russian clergy to Byzantine policy (including the time of the downfall of Tsarhorod patriarchy), inefficiency of Eastern patriarchs in reforming the Russian Church, weakness of the Orthodox clerical elite etc.

Key words: *Russian Church, Kyiv archdiocese, Tsarhorod patriarchy, Florence union, autonomy of the Russian Church, Beresya union, Orthodox clergy.*

Олена ЩЕРБАНЬ
Опішне

ОПІШНЕНСЬКА КЕРАМІЧНА КУСТАРНО-ПРОМИСЛОВА ШКОЛА (1925 – 1932)

Досліджено діяльність одного з гончарних навчальних закладів Опішного – Опішненської керамічної кустарно-промислової школи. Вперше описано історію закладу з використанням неопублікованих досі архівних джерел та матеріалів керамологічних експедицій автора. Проаналізовано вплив школи на гончарство Опішного.

Ключові слова: *Опішне, гончарство, кустарно-промислова школа, гончарний навчальний заклад.*

В історії діяльності гончарних навчальних закладів Опішного досі не дослідженим залишався період з 1925 по 1932 рік, коли в містечку функціонувала Опішненська керамічна кустарно-промислова школа. Про цей заклад у науковій літературі опубліковано мало відомостей. Перша невелика публікація про його відкриття з'явилася у "Віснику промислово-кредитової кооперації"[1].

У своїй монографії Євдокія Дмитрієва зазначила невірну дату відкриття (1926 рік) Опішненської керамічної кустарно-промислової школи[2]. В наступних публікаціях наведено різні дати відкриття закладу.

Мистецтвознавець Борис Бутник-Сіверський в роботі "Українське радянське мистецтво" подав узагальнюючу характеристику глиняних виробів, виготовлених учнями і викладачами школи з нагоди першого випуску в ній і окремі факти про її діяльність[3].

Про Опішненську керамічну кустарно-промислову школу у своїх наукових дослідженнях побіжно згадували: керамологи Юрій Лащук[4], Віктор Міщанин[5]; мистецтвознавці Віталій Ханко[6], Олена Клименко[7]. Згадано про неї і в монографії "Жива глина" Володимира Качкана[8].

Отже, в науковій літературі подано лише фрагментарні згадки, недостовірні факти з історії функціонування закладу. Досі не було опубліковано узагальнюючого дослідження про діяльність Опішненської керамічної кустарно-промислової школи. В даному дослідженні зроблено спробу простежити історію закладу; з'ясувати мету його діяльності; проаналізувати навчальну програму, методику викладання гончарства; з'ясувати вплив його діяльності на гончарний промисел Опішного.

Опішненську керамічну кустарно-промислову школу було відкрито в 1925 році. Про це свідчить виписка з протоколу №15 Засідання Малої Президії Полтавського Окрвиконкому: "Восени 1925 року в м. Опішні, центрі кустарно-керамічної промисловості Полтавської округи, засобами опішнянського РВК було відчинено керамичну кустарно-промислову школу, яка мала утримуватися почасти на здобутки керамичної майстерні при ній, почасти на кошти РВК. Перебудування районового бюджету в зв'язку з підвищенням ставок норм заробітної платні, привело до скорочення асигнувань школи від Опішнянського РВК на 1661 крб., що поставило школу під загрозу зникнення. Надаючи великого значення існуванню керамичної кустарно-промислової школи в м. Опішні, яке є осередком кустарно-керамичної промисловості не тільки Полтавської округи, а значної території Лівобережної України, ОВК вважає за необхідне звернути увагу НКО на необхідність зберігання Опішненської керамичної школи, яка має на меті підготувати кадри художньо-вихованих кустарів-керамичників і тим сприяти розвиткові української художньої кераміки. Не маючи можливості виділити будь-яких коштів з округового бюджету на асигнування допомоги Опішнянській керамічній кустарно-промисловій школі, ОВК підносить клопотання про призначення НКО субсидій цій школі в розмірі 1200 крб"[9].

© Олена Щербань

Діяльність Опішненської керамічної кустарно-промислової школи необхідно розглядати на фоні загальнодержавних подій, в умовах яких вона була відкрита і діяла. В той період державними органами влади було звернено увагу на стан кустарного виробництва, продукція якого, зокрема гончарна, користувалася підвищеним попитом на вітчизняному та світовому ринках. Нагальною проблемою була відсутність достатньої кількості фахівців з гончарного виробництва. З метою їх підготовки було зроблено спроби налагодити діяльність навчальних закладів у першу чергу в тих осередках, де були найсприятливіші умови для їх відкриття і де вони функціонували до 1917 року[10]. Одним з таких осередків було Опішне – найбільший гончарний осередок Лівобережної України, – де з 1912 до 1924 року діяв Опішненський гончарний навчально-показовий пункт. На думку керамолога Юрія Лащука Опішненська керамічна кустарно-промислова школа була продовженням його діяльності[11]. Отже, метою Опішненської керамічної кустарно-промислової школи була підготовка фахівців з гончарного виробництва.

Внаслідок цілеспрямованої діяльності влади в 1920-ті роки в різних регіонах України відбулося масове відкриття кустарно-промислових шкіл (у тому числі гончарних)[12]. Для діяльності кустарно-промислових шкіл у 1926 році спеціальною комісією, членами якої були представники Народного Комісаріату освіти (далі – НКО) й Кустекспорту було затверджено положення про кустарно-промислові школи, де зазначалося, що ці заклади "з дво-три річним курсом навчання (залежно від фаху) відкриваються з метою підготовки кваліфікованих кадрів для кустарної промисловості, які змогли б організувати і вести окреме кустарне виробництво чи самостійно працювати в кустарних кооперативних об'єднаннях"[13].

У Віснику промислової кооперації про відкриття Опішненської керамічної кустарно-промислової школи було зазначено, що її було "сконструйовано за типом трьохрічної промислової"[14].

В 1926 році в кустарно-промислові школи було надіслано і рекомендовано для обов'язкового використання навчальний план та пояснюючу записку до нього, на основі яких ці школи складали робочі плани з організації навчального процесу[15]. Навчальний процес в Опішненській керамічній кустарно-промисловій школі було організовано згідно типового навчального плану.

Попередній досвід існування кустарно-промислових шкіл засвідчив, що в середньому школа щороку могла підготувати 12 – 15 спеціалістів[16]. Планувалося, що кустарно-промислові школи будуть утримуватися з місцевого бюджету[17]. Опішненська керамічна кустарно-промислова школа мала утримуватися на прибутки від гончарної майстерні, яка діяла при ній, а також на кошти Опішненського РВК[18].

Впродовж своєї діяльності гончарний навчальний заклад потерпав від фінансових проблем. Про це свідчать численні прохання його завідувача – Івана Федоровича Бойченка про надання коштів для утримання школи. Їх розглядали, іноді призначали грошову дотацію, яка довго перераховувалася, затримувалася, а заклад в цей час не лише не міг повноцінно функціонувати – це ставило під загрозу його існування[19]. Такі проблеми були у всіх закладів подібного типу, які діяли на той час. Це підтверджує документ, в якому йдеться про надзвичайно важкий стан установ кустарної освіти Полтавської округи у фінансовому відношенні[20].

Про те, що в першій половині 1927 року школа могла не функціонувати, свідчать документи: "колегія Наркомздоров'я на свойому засіданні від І.VI.1927 року, спеціальна нарада при Вукопромкредитсоюзі в серпні 1927 року та спеціяльна нарада в м. Полтава від 16.IV. цього року вирішили, що для оздоровлення гончарного виробництва в с. Опішні, одночасно з другими міроприємствами, необхідно найскоріше відкрити в с. Опішні учбової майстерні-школи. Тому НКОЗ та Вукопромкредитсоюз просять Наркомосвіту з свого боку вжити всіх заходів щодо відкриття та функціонування вказаної школи-майстерні ще в майбутньому 1927/ 28 р."; "перетворена з осени 1927 року з учбово-показового керамичного пункту керамична промислова школа в сучасний момент з'являється учбовим закладом підлеглим безпосередньо окрінспектурі наросвіти (типу 3-х річних промислових шкіл), утримується частково за рахунок окрбюджету, частково – субсидій з держбюджету, а також дотації Полтавської промкооперації та Вукопромкредиту"[21].

Опішненська керамічна кустарно-промислова школа розміщувалася в приміщенні, побудованому в 1916 році для Опішненського гончарного навчально-показового пункту (1912 – 1924)[22], яке не задовольняло потреби школи і потребувало термінового ремонту[23].

У пояснюючій записці до навчальних планів кустарно-промислових шкіл зазначено, що в

кустарно-промислові школи приймаються на навчання учні, які закінчили чотирьохлітку [24], або ті, які показували знання в її межах, не старші за 18 років. Осіб, старших за 18 років приймали в окремих випадках, з дозволу окрінспектури освіти. У першу чергу планувалося зараховувати на навчання дітей селян, бідняків, робітників[25]. Спогади колишнього учня Опішненської керамічної кустарно-промислової школи Василя Бабанського, підтверджують той факт, що на навчання приймали учнів, які закінчили чотири класи загальноосвітньої школи[26].

Опішненська керамічна кустарно-промислова школа окрім практичної професійної освіти (практичні заняття займали 50% від часу, відведеного на навчання) давала певний мінімум спеціально-теоретичних знань, необхідних для виробництва (креслення, рисунок, технологія виробництва, композиція, матеріалознавство – 24% всіх навчальних годин). Загальноосвітні дисципліни охоплювали предмети: рідна мова, математика, суспільствознавство, природознавство з основами хімії і фізики (26% всіх навчальних годин)[27]. У пояснюючій записці до навчальних планів кустарно-промислових шкіл зазначалося, що: "Практична праця в майстернях (у школах всіх фахів) повинна бути поставлена так, аби учень мав змогу ознайомитись з усіма процесами виробництва, починаючи з приготування матеріалів і закінчуючи останніми етапами виробництва, орієнтуючись на те, що після закінчення школи він самостійно б зміг займатися ремеслом"[28].

Навчальний рік у Опішненській керамічній кустарно-промисловій школі, який починався з 1 вересня і тривав до 1 червня, було поділено на триместри, кожен з яких тривав однаковий проміжок часу. Навчання відбувалося щодня по сім годин протягом п'яти днів, в суботу лише до половини дня. Отже, тижневе навантаження тривало 39 годин[29]. Василь Бабанський згадував, що в школу ходили на вісім годин ранку, додому йшли в три години дня[30].

Навчання в Опішненській керамічній кустарно-промисловій школі було безкоштовним[31]. У 1927 – 1928 роках учням платили стипендію у розмірі від 2 до 8 крб.[32].

У положенні про діяльність кустарно-промислових шкіл зазначено, що завідувач школою, викладачі, інструктори, які викладали в кустарно-промислових школах, повинні були мати відповідну спеціальну освіту та педагогічний стаж не менше трьох років[33]. Завідувач Опішненської керамічної кустарно-промислової школи Іван Бойченко викладав керамтехнологію. Спеціальні предмети викладали: Іван Гопкало – технологічний процес гончарного виробництва; Куц (ім'я невідоме) – малювання і композицію. В гончарній майстерні, яка була організована при школі, працювали Сітко (ім'я невідоме), Петро Шумейко, Іван Ксьонзенко, Петро Кононенко. Загальноосвітні предмети в Опішненській керамічній кустарно-промисловій школі викладали вчителі з місцевої опішненської школи. Відомо, що українську мову викладала дружина Івана Бойченка – Ольга Бойченко[34]. Всі викладачі мали відповідну спеціальну освіту.

У пояснюючій записці до навчальних планів зазначено, що в керамічних кустарно-промислових школах, фах яких тісно пов'язаний з народним мистецтвом і творчістю, до яких належить гончарство, особливу увагу слід звертати на години малювання, які може викладати лише викладач, знайомий з українським орнаментом, який би розумів завдання школи перед художньо-кустарною промисловістю[35].

Про методику викладання гончарства в Опішненській керамічній кустарно-промисловій школі дають уявлення спогади Василя Бабанського, який згадував про те, що за рік навчання їх навчили виготовляти горщики, глечики, миски. В приміщенні школи було кілька кімнат-цехів. В одній з них працювали майстри, в другій – одна група учнів, які вчилися загальноосвітнім предметам, в третій – друга група, які вчилися гончарювати. "Гончарювали два-три уроки, як коли. А коли і не було гончарства, бо вчителів не було. Заняті були. Учителями по гончарству були старі майстри. Оце прийде: "Ти не так робиш! Ти так роби!"... Майстер показував як на крузі робити: отак крутить, отак місить, отак на центр ставити"[36].

Мотрона Каша (у заміжжі Назарчук), яка працювала в гончарній майстерні, що діяла при школі, згадувала: "В школі Бойченка випускали спеціалістів-керамістів, вчили робити на станку. В майстерні поставили стіл і там малювали. Учнів гарно навчали гончарювати. Не в кожного була охота до роботи. Був там хороший художник Іван Олексійович Гопкало. Спочатку сама виліплюєш плитку, загладжуєш, тоді на ній виліпляєш рисунок. Я брала посуд, який вони малювали (робітники гончарної майстерні, яка діяла при Опішненській керамічній кустарно-промисловій школі – О.Щ.), дивилась. Вазочки робили літрові, стаканчики. Малювали на них, що хотіли"[37].

В діяльності кустарно-промислових шкіл було заплановано, що проводитиметься методична робота, яку проводитиме спеціально створена методична комісія, яку обирала Шкільна Рада в складі завідувача школою, чотирьох учителів і двох учнів. Методична комісія мала вивчати навчальні плани, на їх основі складати робочі плани, обмірковувати методи викладання теоретичних предметів і виробничого навчання[38]. Про існування методичної комісії в Опішненській керамічній кустарно-промисловій школі відомостей не знайдено.

Бажаючих навчатися в Опішненській керамічній кустарно-промисловій школі було багато. Наприклад, у 1927 – 1928 роках дійсних учнів було 24 чоловіки і 8 стажистів. Більшість учнів були з Опішного, а також з навколишніх сіл: Бухалівка, Кирило-Ганнівка, Міські Млини.

Курс навчання в цій школі пройшли: Наталя Оначко, Олена Кононенко, Анастасія Калюжна (залишились працювати в гончарній майстерні школи), Федір Касала (по закінченню школи працював учителем у загальноосвітній школі), Федір Зуб, Іван Герман, Андрій Зелененький, Микола Пилипенко, Трохим Демченко, Гафія Бокань, Василь Бабанський.

Серед учнів Опішненської керамічної кустарно-промислової школи навчалося більше хлопців, ніж дівчат. Гафія Бокань була єдиною серед хлопців у 1926 – 1927 роках. У класі, в якому навчався Василь Бабанський було 20 учнів, з них лише 5 дівчат. Хлопців переважно вчили гончарювати, дівчат – малювати на посуді. В одному класі навчалося по 20 – 30 чоловік різного віку. Класів було три: п'ятий, шостий і сьомий[39].

По закінченню курсу навчання учням давали свідоцтво і присвоювали звання "майстер-скульптор"[40].

Більшість випускників по закінченні курсу навчання Опішненської керамічної кустарно-промислової школи не залишилися працювати в гончарній майстерні, яка діяла при ній. Мотрона Каша (Назарчук) згадувала: "Хто хотів, оставався в гончарній майстерні, підучували дужче, переводили в майстерню. Тоді гончарні вироби дуже йшли. Хто навчився, працював. Інші шукали іншу спеціальність. Мало випускників пішли працювати по спеціальності"[41]. Частина з них стали викладачами в Опішненській школі майстрів художньої кераміки (1936 – 1941)[42].

Колишній учень Опішненської керамічної кустарно-промислової школи Трохим Демченко згадував про своє навчання: "У 1927 році, коли я навчався в сьомому класі, до нас приїхав Іван Федорович Бойченко, директор Опішненської керамічної профшколи, який запропонував прийти навчатися і працювати в керамічну профшколу, де я навчався і працював до початку 1931 року. У березні цього ж року був направлений на виробничу практику в Васильківський керамічний завод (Київська область), повернувся в Опішню на початку осені 1931 року, і пішов працювати в артіль "Художній керамік", там заробіток був"[43]. Отже, закінчивши навчання випускники Опішненської керамічної кустарно-промислової школи проходили виробничу практику в гончарній майстерні закладу, та в інших гончарних осередках.

У Віснику промислової кооперації зазначено: "При керам-пром. школі на кошти "Союз-Кустаря" утворено продукційний пункт, що провадить досліди над глинами, та виготовляє зразки маси щодо вогнетревалої цегли високої якости, дрінажно-трубного, майолікового та кафлярного виробництва, причому зразки майоліково-художнього виробництва мають бути виготовлені через 1 1/2 місяці. Терміново провадиться робота фахівцями по відбудуванню муфелів високої тугоплавкости, вивчення залегання нідрових багатств Опішні та обслідування глинорозробок"[44]. "Продукційний пункт" це гончарна майстерня, яка діяла при школі.

В кінці 1920-х років у гончарній майстерні працювали гончарі Петро Хоменко, Олексій Рєпка, Семен Хлонь, Іван Білик, Семен Животовський, та малювальниці Наталя Оначко, Марія Кришталь, Марія Городнича, Мотрона Назарчук, Зінаїда Линник[45]. У 1931 році в гончарній майстерні працювали близько 20 чоловік[46].

Про форми і декор гончарних виробів, які виготовлялися в Опішненській керамічній кустарно-промисловій школі, дають уявлення фотографії гончарних виробів, виготовлених її викладачами та учнями, а також професійно виконані малюнки з відтиском печатки Опішненської керамічної кустарно-промислової школи[47]. Відтиск печатки на них свідчить про те, що їх могли використовувати в процесі навчання як офіційно затверджену наочність. Опрацювавши згадану підбірку фотографій, мистецтвознавець Борис Бутник-Сіверський високо оцінив їх, а також зазначив, що вони виготовлені в стилі опішненських народних традицій з використанням модерних елементів у декорі[48]. На гончарних виробах Трохима Демченка, одного з

випускників Опішненської керамічної кустарно-промислової школи, виготовлених впродовж всього його творчого життя, помітний влив школи.

Опішненська керамічна кустарно-промислова школа (1925 – 1932) була однією з провідних в Україні по виробництву полив'яного посуду. Її завідувач Іван Бойченко був присутнім на нараді яка відбулася в 1928 році в Києві з питань про заходи по оздоровленню гончарного виробництва і по боротьбі з отруєннями, пов'язаними з використанням полив'яного керамічного посуду. На нараді постановили: використовувати і впроваджувати в гончарне виробництво безсвинцеву поливу[49]. Як це вплинуло на гончарну продукцію закладу невідомо.

Точної дати закриття Опішненської керамічної кустарно-промислової школи в документах не зафіксовано. Трохим Демченко в своїх спогадах зазначив, що в 1929 році на базі гончарної майстерні яка діяла при школі, де працювало понад 30 гончарів, на загальних зборах, за пропозицією Івана Бойченка, було створено артіль "Художній керамік"[50]. Артіль виконувала виробничі функції гончарної майстерні Опішненської керамічної кустарно-промислової школи, яка очевидно стала непотрібною. Завідувачем артілі було призначено випускника Опішненського гончарного навчально-показового пункту (1912 – 1924) Хому Сакуна. В новоствореній артілі працювали випускники Опішненського гончарного навчально-показового пункту та Опішненської керамічної кустарно-промислової школи: Петро Хоменко, Іван Козак, Степан Отченашко, Наталія Оначко, Мотрона Каша, Марія Кришталь, Іван Білик, Наталія Боцьва, Микола Пилипенко, Анатолій Шкурпела та ін.[51]. У 1930 році один з викладачів, Іван Гопкало, перейшов на роботу до Полтавського технікуму промкооперації[52]. Згідно спогадів колишніх учнів діяльність Опішненської керамічної кустарно-промислової школи було припинено в 1932 році[53].

Серед причин припинення діяльності Опішненської керамічної кустарно-промислової школи був початок голодомору (1932); сталінські репресії (1932 – 1933); тенденції згортання українізації; послаблення уваги державних органів влади до стану кустарної промисловості на початок 1930-х років. Ідеологія того періоду могла стати причиною звільнення з роботи Івана Бойченка. Мотрона Каша (Назарчук) згадувала, що приводом до звільнення Івана Бойченка стало те, що: "Виготовляли в майстерні кераміку. Вона пропускала воду. В останні роки, при Бойченкові, сиром вимазували посуд всередині. Після цього Бойченка зняли за вредітєльство"[54].

Таким чином, виникнення Опішненської керамічної кустарно-промислової школи, яка діяла впродовж 1925 – 1932 років, було спричинене потребою в її діяльності на той час. Головна мета відкриття школи – підготувати фахівців з гончарного виробництва – була досягнута. Рівень організації навчального процесу, методики викладання гончарства закладу був кращим, порівняно з попередніми гончарними закладами, які діяли в Опішному. Значна увага була приділена вивченню технології гончарного виробництва, особливо приготуванню та властивостям полив. Поряд з тим в гончарній майстерні закладу виготовляли багато бракованої продукції, що було зумовлено недосконалою технологією виробництва (на це вплинуло ряд причин). Випускники, імена багатьох з них згодом стали відомими, в своїй подальшій роботі використовували досвід навчання набутий у школі. На її основі було створено перше промислове гончарне підприємство Опішного – артіль "Художній керамік". Гончарні вироби школи відповідали вимогам часу, на них вплинули тогочасні естетичні смаки.

---

[1] Відкриття керамічної школи // Вісник промислово-кредитової кооперації. – 1928. – №1 (січень). – С. 54.

[2] Дмитрієва Є.М. Мистецтво Опішні. – К., 1952. – С. 26.

[3] Бутник-Сіверський Б. Українське радянське народне мистецтво. – К., 1966. – С. 81 – 82.

[4] Лащук Ю. Українська народна кераміка XIX–XX ст.: Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора мистецтвознавства. – Львів, 1969. // Національний музей-заповідник українського гончарства в Опішному, Національний архів українського гончарства. – Ф.1. – Оп.2. – Од. зб. 16/1. – Арк.370.

[5] Міщанин Віктор. "Хижняківські університети" Івана Білика // Український керамологічний журнал. – 2002. – №2. – С. 34.

[6] Ханко В. Які були ремісницькі навчальні заклади у нашому краї в минулому? // В.Н.Жук, Т.П.Пустовіт, М.А.Фісун, В.М.Ханко Наш рідний край (З історії освіти на Полтавщині в дореволюційний період). – Полтава. – 1991. – Вип. 12. – С. 56.

[7] Клименко О.О. Народна кераміка Опішні (до проблеми традицій та інновацій в народних художніх промислах): Дис. на здобуття наук. ступ. канд. мистецтвознавства. – Київ, 1995. // Національний музей-заповідник українсько-

го гончарства в Опішному, Національний архів українського гончарства. – Ф.1. – Оп.2. – Од. зб. 36. – Арк.49

[8] Качкан Володимир. Жива глина. – Опішне: Українське народознавство, 1994. – С.28.

[9] Листування з Полтавською окружною інспектурою народної освіти про відкриття в селі Опішні учбової майстерні-школи та асигнування додаткових коштів на її утримання // Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (далі – ЦДАВОВУ України).– Ф.166. – Оп.6. – Спр. 7418. – Арк.4.

[10] Матеріали про мережу кустарно-промислових шкіл (положення, доповідні записки, виписи з протоколів, п'ятирічні плани, пояснюючі записки до них, кошториси та листування) // Центральний державний архів вищих органів влади та управління України. – Ф.166. – Оп.6. – Спр. 10039. – Арк.12.; Пояснююча записка до учбових планів кустарно-промислових шкіл // ЦДАВОВУ України. – Ф.166. – Оп.6. – Спр.10042. – Арк.2 – 3.

[11] Лащук Ю. Розвиток орнаменту опішнянської кераміки // Народна творчість та етнографія. – 1963. – №4. – С.71.

[12] Листування з Полтавським окрвиконкомом і окрінспектурою Наросвіти про відпуск коштів на утримання Опішнянської керамічної кустарно-промислової школи // ЦДАВОВУ України. – Ф.166. – Оп.6. – Спр.2426. – Арк.4.

[13] Мережа кустарно-промислових шкіл // Вісник промислової та промислово-кредитової кооперації України. – 1927. – №2. – С.57; Матеріали про мережу кустарно-промислових шкіл (положення, доповідні записки, виписи з протоколів, п'ятирічні плани, пояснюючі записки до них, кошториси та листування) // ЦДАВОВУ України. – Ф.166. – Оп.6. – Спр. 10039. – Арк.5 – 8.

[14] Відкриття керамічної школи // Вісник промислово-кредитової кооперації. – 1928. – №1 (січень). – С. 54.

[15] Учбові плани кустарно-промислових шкіл, пояснююча записка до них та листування з окрінспектурами наросвіти про надсилання учбових планів // ЦДАВОВУ України. – Ф.166. – Оп.6. – Спр. 10042. – Арк.1.

[6] Матеріали про мережу кустарно-промислових шкіл (положення, доповідні записки, виписи з протоколів, п'ятирічні плани, пояснюючі записки до них, кошториси та листування) // ЦДАВОВУ України. – Ф.166. – Оп.6. – Спр. 10039. – Арк.5.

[17] Там само. – Арк.102.

[18] Листування з Полтавським окрвиконкомом і окрінспектурою Наросвіти про відпуск коштів на утримання Опішнянської керамічної кустарно-промислової школи // ЦДАВОВУ України. – Ф.166. – Оп.6. – Спр.2426. – Арк.4

[19] Листування з Полтавською окружною інспектурою народної освіти про відкриття в селі Опішні учбової майстерні-школи та асигнування додаткових коштів на її утримання // ЦДАВОВУ України.– Ф.166. – Оп.6. – Спр. 7418. – Арк.1, 29.

[20] Там само. – Арк.22.

[21] Там само. – Арк.2, 24.

[22] Спогади Василя Бабанського, від 14.02.2003 // Польові матеріали автора.

[23] Листування з Полтавською окружною інспектурою народної освіти про відкриття в селі Опішні учбової майстерні-школи та асигнування додаткових коштів на її утримання // ЦДАВОВУ України.– Ф.166. – Оп.6. – Спр. 7418. – Арк.23.

[24] Там само. – Арк.2-3.

[25] Матеріали про мережу кустарно-промислових шкіл (положення, доповідні записки, виписи з протоколів, п'ятирічні плани, пояснюючі записки до них, кошториси та листування) // ЦДАВОВУ України. – Ф.166. – Оп.6. – Спр. 10039. – Арк.102.

[26] Спогади Василя Бабанського, від 14.02.2003 // Польові матеріали автора.

[27] Пояснююча записка до учбових планів кустарно-промислових шкіл // ЦДАВОВУ України. – Ф.166. – Оп.6. – Спр. 10042. – Арк.2 – 3.

[28] Пояснююча записка до учбових планів кустарно-промислових шкіл // Державний архів Луганської області. – Ф.р. – 401. – Оп. 1. – Спр. 306. – Арк.14.

[29] Пояснююча записка до учбових планів кустарно-промислових шкіл // ЦДАВОВУ України. – Ф.166. – Оп.6. – Спр. 10042. – Арк.3.

[30] Спогади Василя Бабанського, від 14.02.2003 // Польові матеріали автора.

[31] Матеріали про мережу кустарно-промислових шкіл (положення, доповідні записки, виписи з протоколів, п'ятирічні плани, пояснюючі записки до них, кошториси та листування) // ЦДАВОВУ України. – Ф.166. – Оп.6. – Спр. 10039. – Арк.102.

[32] Листування з Полтавською окружною інспектурою народної освіти про відкриття в селі Опішні учбової майстерні-школи та асигнування додаткових коштів на її утримання // ЦДАВОВУ України. – Ф.166. – Оп.6. – Спр. 7418. – Арк.24.

[33] Матеріали про мережу кустарно-промислових шкіл (положення, доповідні записки, виписи з протоколів, п'ятирічні плани, пояснюючі записки до них, кошториси та листування) // ЦДАВОВУ України. – Ф.166. – Оп.6. – Спр. 10039. – Арк.102.

[34]Спогади Василя Бабанського, від 14.02.2003 // Польові матеріали автора; Спогади Мотрони Назарчук, від 6.03.2003 // Польові матеріали автора.

[35] Пояснююча записка до учбових планів кустарно-промислових шкіл // ЦДАВОВУ України. – Ф.166. – Оп.6. – Спр. 10042. – Арк.2 – 3.

[36] Спогади Василя Бабанського, від 14.02.2003 // Польові матеріали автора.

[37] Спогади Мотрони Назарчук, від 6.03.2003 // Польові матеріали автора.

[38] Матеріали про мережу кустарно-промислових шкіл (положення, доповідні записки, виписи з протоколів, п'ятирічні плани, пояснюючі записки до них, кошториси та листування) // ЦДАВОВУ України. – Ф.166. – Оп.6. – Спр. 10039. – Арк.104

[39]Спогади Василя Бабанського, від 14.02.2003 // Польові матеріали автора; Спогади Мотрони Назарчук, від 6.03.2003 // Польові матеріали автора.

[40] Особистий листок по обліку кадрів Трохима Демченка // Національний музей-заповідник українського гончарства в Опішному, Національний архів українського гончарства. – Ф.4. – Оп.2. – Од. зб.1.– С. 62.

[41] Спогади Мотрони Назарчук, від 6.03.2003 // Польові матеріали автора.

[42] Щербань Олена Опішненська школа майстрів художньої кераміки (1936-1941) // Український керамологічний журнал. – 2004. – №2–3 (12–13) – С. 124 – 133.

[43] Спогади Трохима Демченка // Національний музей-заповідник українського гончарства в Опішному, Національний архів українського гончарства. – Ф.4-1. – Оп.1. – Од.зб.1. – С. 26.

[44] Відкриття керамічної школи // Вісник промислово-кредитової кооперації. – 1928. – №1 (січень). – С. 54.

[45] Бутник-Сіверський Б. Українське радянське народне мистецтво. – К., 1966. – С.83; Спогади Мотрони Назарчук, від 6.03.2003 // Польові матеріали автора.

[46] Спогади Трохима Демченка // Національний музей-заповідник українського гончарства в Опішному, Національний архів українського гончарства. – Ф.4-1. – Оп.1. – Од.зб.1. – С. 11.

[47] Малюнки учнів Опішненської керамічної кустарно-промислової школи // Національний музей-заповідник українського гончарства в Опішному, Національний архів українського гончарства. – Ф.5. – Оп.10. – Од.зб. 216; Фото гончарних виробів Опішненської керамічної кустарно-промислової школи (1925–1932) // Національний музей-заповідник українського гончарства в Опішному, Національний архів українського гончарства. – Ф.4. – Оп.3. – Од. зб. 34.

[48] Бутник-Сіверський Б. Українське радянське народне мистецтво. – К., 1966. – С. 81 – 85.

[49] Листування з Полтавським окрвиконкомом і окрінспектурою Наросвіти про відпуск коштів на утримання Опішнянської керамічної кустарно-промислової школи // ЦДАВОВУ України. – Ф.166. – Оп.6. – Спр.2426. – Арк.3.

[50] Спогади Трохима Демченка // Національний музей-заповідник українського гончарства в Опішному, Національний архів українського гончарства. – Ф.4-1. – Оп.1. – Од. зб. 1. – С. 59.

[51] Спогади Мотрони Назарчук, від 6.03.2003 // Польові матеріали автора.

[52] Ханко В. Словник мистців Полтавщини. – Полтава, 2002. – С. 57.

[53] Спогади Трохима Демченка // Національний музей-заповідник українського гончарства в Опішному, Національний архів українського гончарства. – Ф.4-1. – Оп.1. – Од. зб.1. – С.26; Спогади Мотрони Назарчук, від 6.03.2003 // Польові матеріали автора.

[54] Спогади Мотрони Назарчук, від 6.03.2003 // Польові матеріали автора.

Исследовано деятельность одного из гончарных учебных заведений Опошни – Опошнянской керамической кустарно-промышленной школы. Впервые описано историю заведения с использованием неопубликованных ранее архивных источников и материалов керамологЬческих экспедиций автора. Проанализировано влияние школы на гончарство Опошни.

Ключевые слова: *Опошня, гончарство, кустарно-промышленная школа, гончарное учебное заведение.*

The article deals with the activity of one of pottery educational institutions in Opishne – the Opishne Ceramic Handicraft Industrial School. The history of this institution is described for the first time, with the use of still unpublished archivalias and the materials of the author's ceramological expeditions. The author analyses the influence of this school on the pottery craft in Opishne too.

Key words: *Opishne, Pottery, the Opishne Ceramic Handicraft Industrial School, pottery educational institutions.*

Віталіна ЮРЧЕНКО
Київ

ВИВЧЕННЯ ЯРМАРКУВАННЯ ЯК ЯВИЩА ТРАДИЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ НАСЕЛЕННЯ ПОДІЛЬСЬКОЇ ГУБЕРНІЇ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ XIX – ПОЧАТКУ XX СТ.

У статті висвітлюються здобутки досліджень, які стосуються проведення ярмарків у Подільській губернії у другій половині XIX – на початку XX ст.

Ключові слова: *Подільська губернія, етнографічне дослідження, традиційна культура, ярмарок, базар, торгівля, храмові свята, отпуст.*

Проблемі торгівлі у Подільській губернії присвячена значна кількість літератури. Проте більшість дослідників розглядають торгівлю, і ярмарки зокрема, з точки зору розвитку економіки регіону. Постановка ж питання про ярмарки як явище традиційної культури населення Подільської губернії другої половини XIX – початку XX ст. передбачає аналіз цієї літератури і джерел під дещо іншим етнологічним кутом зору, що дозволить розкрити місце і роль ярмарку в традиційній культурі подолян.

Розгортання фольклорно-етнографічних досліджень Поділля розпочалося з середини XIX ст. У 1862 році був створений Подільський губернський статистичний комітет з вивчення Подільської губернії[1]. Серед них був відомий подільський краєзнавець кінця XIX – початку XX ст. В. Гульдман, який опублікував низку праць, серед яких монографія "Подільська губернія. Досвід географічно-статистичного опису" (Кам'янець-Подільський, 1889)[2]. У цій праці автор, наводячи дані з етнічного складу населення, відзначає те, що торгівля є основним заняттям євреїв, які складають значну частку міського населення. Тут подається інформація щодо видів торгівлі, в тому числі і ярмаркової. Автор зауважує, що ярмарки в губернії, окрім Петропавлівського – в м. Ярмолинці та Троїцького – в м. Балта, досить незначні за своїми оборотами, і слугують місцевому населенню скоріше для задоволення сільськогосподарських потреб, ніж для торгово-промислових операцій. Цінним є матеріал про економічне значення вищезазначених двох ярмарків. Не залишається поза увагою загальний перелік усіх ярмарків у Подільській губернії, із вказаним терміном їх проходження та кількістю у відповідному повіті. Подаючи короткий статистичний опис міст та містечок кожного повіту, автор називає міста, в яких проводяться ярмарки, а також міста, в яких є лише відповідна кількість базарних днів і торгів на рік.

Губернським статистичним комітетом здійснювалась широка видавнича діяльність. З ним пов'язане видання щорічника "Огляд Подільської губернії", яке включало в себе огляд усіх сфер життя подільського населення, у тому числі і сфери торгівлі[3]. Це важливе джерело для вивчення найбільших центрів ярмаркової торгівлі. Також Губстаткомітет видав три випуски "Збірника відомостей про Подільську губернію" (1880, 1882, 1884 рр.), який є інформативним джерелом щодо руху ярмаркової торгівлі на двох найголовніших подільських ярмарках, а також щодо зосередження торгівлі у містах та містечках.

Соціально-економічної сфери Подільської губернії торкається і дослідник Й. Ролле. Його "Гігієнічні нариси Подільської губернії"[4] містять широкі тематичні розвідки з етнографії, економіки, статистики, народної медицини. В них відображено й тему торгівлі подолян. Дослідник, зокрема, звертає увагу на негативний вплив торгівлі на здоров'я простих людей, оскільки ярмарки сприяли поширенню інфекційних хвороб, пияцтва. Наведене автором, на підтверд-

© Віталіна Юрченко

ження своїх думок, прислів'я "напився як на ярмарку", разом з тим свідчить проте, що й деякі негативні явища ярмаркування знайшли відображення в усній народній творчості. А це в свою чергу є свідченням того, що ярмарки, хоч і опосередковано, мали відношення до розвитку останньої.

До обстежень губернії другої половини XIX – початку XX ст. значним став внесок досліджень Подільського єпархіального історико-статистичного комітету, Кам'янець-Подільської духовної семінарії, на основі яких зароджувалися подільські етнографічні школи[5]. Священики, учителі та інші верстви подільської інтелігенції брали активну участь у діяльності Подільського єпархіального історико-статистичного комітету [6]. У своїй роботі комітет опирався на церковні та релігійні канони. Саме духовне відомство відіграло вирішальну роль у створенні Подільської історико-краєзнавчої наукової школи другої половини XIX – початку XX ст.[7] Активними учасниками історико-краєзнавчої школи є вищезгадані В. Гульдман, Й. Ролле, а також М. Доорохольский, М. Яворовський, доробки яких торкаються теми проведення ярмарків.

Відомий етнограф, священик Н. Доорохольський у своїй статті[8], яка носить релігійний характер, говорить про те, що релігійність нашого народу виражається в особливій пошані стосовно тих людей, які мають будь-яке відношення до релігії. До таких людей він відносить читців Псалтиря і акафістів на отпустах, храмових святах та ярмарках. Він описує їхній зовнішній вигляд, одяг, манеру читання.

У статті М. Яворовського "Базари в дні народних свят, особливо під час так званих "отпустів"[9] висвітлюється тема торгів, базарів, ярмарків. В ній пояснюється причина стійкості традиції проведення торгів в релігійні свята, особливо під час "отпустів". Він дає пояснення слову торгівля, ототожнюючи його зі словом "торжество". М. Яворовський продовжує тему проведення отпустів при храмах Подолії та ярмарків, які встановлюються до церковного свята у ряді інших публікацій[10]. Він говорить про те, що на наших отпустах релігійні цілі проведення свята поєднуються з побутовими потребами народу. Висвітлюючи загальну картину проходження ярмарку, автор співставляє проходження богослужіння в католицькому храмі (Тиннянському костьолі) і огляд торгової ярмаркової картини на площі перед храмом. Переключення з релігійних сюжетів на народні побутові сцени дає можливість зрозуміти внутрішній глибокий зміст величезного святкового дійства. Автор змальовує і святкові народні розваги, що є важливою складовою ярмаркової торгівлі. Він подає детальний опис асортименту товару, що вивозиться на продаж, звертає увагу на розпланування ярмарку, змальовуючи розположення торгових рядів. Автор приходить до висновку, що отпусти являються невід'ємною часткою народного життя. Відвідування отпустів є народним звичаєм, що переходить з покоління в покоління. Він говорить про морально-релігійний та громадсько-побутовий характер католицьких отпустів, що є засобом впливу на населення і взагалі для піднесення релігійно-католицького духу.

Публікацію етнографічних досліджень Подільської губернії здійснювали різні періодичні видання: "Подольские епархиальные ведомости", "Православная Подолия", "Киевская старина", "Основа" та ін. На сторінках "Подільських єпархіальних відомостях" дозволялося публікувати матеріали лише релігійної тематики[11]. Початкова мета Подільського єпархіального історико-статистичного комітету, завдяки прогресивним поглядам його представників духовної семінарії, етнографів була значно розширена. До завдання священиків щодо збирання відомостей церковно-історичного характеру, входила й подача такої інформації про населенні пункти, як час заснування, походження назви, історичні події, археологічні, археографічні та фольклорно-етнографічні пам'ятки, господарська діяльність, а також торгівля. В окремих публікаціях знаходимо опис і дослідження ярмарку як елементу народної культури[12] . Цінний історичний матеріал містить стаття священика М. Захаревича[13], зокрема, звичай проводити ярмарок в неділю і дні релігійних свят. Він висловлює думку, що ярмарки мають проводитись у буденні дні, так як неділю та дні святкові християни повинні присвячувати виключно Богові. Захаревич говорить про пагубний вплив ярмарку на християнську мораль, тому їх перенесення на будні принесло б велику користь християнству, яке зможе утвердити православний народ в релігійному відношенні на більш широких началах чистої моралі.

Видання релігійної тематики щодо проведення релігійних свят, "отпустів", ярмарків містять відомості про окрему категорію населення – лірників, що є носіями фольклору. Саме на

базарах та ярмарках, як правило, народ знайомився із співом кобзарів та лірників. Про них ми дізнаємося з етнографічних досліджень відомого подільського етнографа В. Боржковського[14]. Він у своїй праці подає повний матеріал, що стосується побуту, навчання лірників, їх список, проводить аналіз репертуару, у тому числі і ярмаркового. Зокрема автор відзначає, що пісні сатиричні і гумористичні лірники співали де-небудь на веселій оказії, а на "отпусті", на ярмарку вони співали духовні і морально-повчальні пісні. Також відрізняється привітання при звичайній зустрічі лірників від привітання при зустрічі на ярмарку. При звичайній зустрічі вони вітають один одного: "Кудень клевий, лебію!" – "Аби тобі кудень клевіщій!", що рівнозначно: "День добрий! – Дай Боже здоров'я!". А зустрічаючись на "отпустах" чи на ярмарках, вони кажуть "День – добрі". Прийшовши на ярмарок, один лірник каже: "Позволь отче небесний, поклонитися усім святим і праздникам не минающім". Далі він додає: "Щасти Боже на "собор" (отпуст) чи на ярмарок". Другий на це відповідає: "Спасібо, спасібо" і в свою чергу віддає йому: "День – добрі, брацці, моє, позволь, Отче небесний, поклонитися усім святим..." і так далі в тому ж порядку, як казав перший. Наведені автором статті відомості свідчать про роль ярмарків як трансляторів кращих зразків усної народної пісенної творчості, про їх роль у духовному та морально-етичному вихованні населення.

Значимою для дослідженнями Подільської губернії мала Комісія для опису губерній Київського навчального округу (1851 – 1864 рр.). Діяльність таких учених, як М. Метлинський, М. Максимович, О. Афанасьєв-Чужбинський та багатьох інших спрямовувала комісію на виконання істрико-краєзнавчої роботи. Створення етнографічного відділення, яке увійшло до складу Комісії, видання етнографічної програми, сприяли більш організованому фольклорно-етнографічному дослідженню. Спеціальна програма щодо етнографічного вивчення Київського округу була розроблена В. Дабіжою та А. Метлинським[15]. Поряд з такими розділами програми як житло, поселення, народний одяг тощо у ній велика увага приділяється розкриттю особливостей торгівлі у регіоні. Програма передбачала розгляд таких питань як народне поняття про торгівлю і купця, про збут товару оптом та вроздріб, про ярмарок; вплив народних понять на ціни різних товарів першої необхідності та предметів розкоші; шляхи, що сприяють збуту товару; способи доставки, візники, чумаки; рахунок, міра та знаки якості, що побутують в народі. Ґрунтовний аналіз матеріалів, зібраних комісією буде сприяти всебічному висвітленню теми про ярмаркування, як явище традиційної культури.

Провідною установою в дослідженнях регіонів України, зокрема Поділля, була Київська історична школа В.Антоновича[16]. Одним із послідовників цієї школи був О. Афанасьєв-Чужбинський[17]. Результатом його подорожі на Південь України стала ґрунтовна праця по опису ряду міст. Її цінність полягає у тому, що матеріал для книги зібраний на основі безпосереднього спостереження. Окремий розділ своєї праці О. Афанасьєв-Чужбинський присвячує опису Могилева-Подільського. Він говорить про нього, як про торговий пункт, що його центр зайнятий лавками та лавочниками, в яких торгують євреї. Автор вказує на особливі риси характеру єврейського населення Подільської губернії, яке займалося торгівлею, зазначаючи що воно поряд із спільними рисами для всіх євреїв Малоросії, має свої відмінні позитивні риси притаманні для євреїв Подільського регіону. Так, подільський єврей відзначається своєю добротою та людяністю. Важливою є інформація щодо шляхів доставки товару: завдяки розвитку дністровського судноплавства значно полегшилась переправа товару, так як сухопутний шлях не був самим легким шляхом його перевезення. Автор зазначає, що на ярмарку продають все закордонне. Описує також могилівський базар, а саме могилівських торговок, які слугують взірцем красномовності та базарного етикету, описує їх жестикуляцію та загалом колорит базарних сцен. Окремо Афанасьєв-Чужбинський характеризує вірмен, що проживають у Могилів-Подільському, він говорить про особливості проведення ними торгівлі на Поділлі. Неодноразово наголошує на міжнародному значенні ярмарків, на яких місцеве населення збуває товар, виготовлений ремісниками. Таким чином із праць Афанасьєва-Чужбинського можна почерпнути цікавий матеріал про особливості рис характеру представників різних народів, які мешкали на Поділлі, що зокрема яскраво проявилось при веденні ними торгівлі, про красномовність та базарний етикет представників народу тощо.

Базовою основою для етнографічного дослідження регіону стала статистично-етнографічна експедиція П. Чубинського[18]. Під час дослідження учасники експедиції звертали однако-

ву увагу на всі народності, що населяли край. Що стосується статистичних даних, то Чубинський вважав найбільш важливим предметом дослідження – тогочасне економічне становище селян. Його цікавив побут єврейського населення в регіоні. В останньому томі фундаментальної праці подається інформація про євреїв як частину населення, що контролює торгівлю у регіоні, вони є активними учасниками ярмарків. Зібраний матеріал експедиції та її результати сприяли створенню Південно-західного відділу Російського географічного товариства у Києві, діяльність якого була спрямована зокрема й на подальше етнографічне вивчення традиційної культури Поділля[19]. Результати досліджень зазначеної установи друкувалися у "Записках Південно-західного відділу Російського географічного товариства". Саме в "Записках" надрукована робота М. Білінського "Пісня про панщину"[20], яка присвячена особливому класу бідняків-сліпців – лірників. Тут говориться про місце їх перебування, а саме на ярмарках, де вони зворушують своїм співом слухачів. Цінним матеріалом у статті є ілюстрація пісні про панщину, записану з вуст співака у м. Браїлові Вінницького повіту, яку він виконував на ярмарку. Далі автор дає коротку характеристику цієї пісні, говорить про її походження та зміст.

В одній з праць З. Кузелі, активного члена Наукового товариства імені Т. Шевченка, згадуються "дівочі ярмарки", які відбувалися в 90-х рр. XIX ст. у деяких селах ямпільського округу[21]. Автором описаний звичай продажу молодих дівчат. Місцем його проведення виступала корчма, яка зазвичай розташовувалася поблизу ярмарку. Під час великого посту туди сходилися усі молоді парубки і дівчата. Дотримуючись усіх купецьких звичаїв, шинкар приступав до продажу. Хлопці перекуповували по черзі усіх присутніх дівчат. Відданиця, яку купили, вважалася цілком приналежною до свого "пана", який і ставав часто її "справдішнім" чоловіком. З цього уривку видно, що на ярмарку (зокрема, біля корчми, що розміщувалася поблизу нього) відбувалися певні звичаї та традиції сільського населення.

Важливу роль в соціально-економічному розвитку Поділля відігравали земські установи, які почали діяти в 1904 році[22]. На земства покладалася низка обов'язків, одним із яких було чітке регулювання організації проведення базарів та ярмарків[23]. Етнографічні рубрики журналу "Економічне життя Подолії", який видавало земство та архівні документи також мають важливе значення для вивчення матеріальної культури Подділя та ролі ярмарків у її розвитку.

Серед сучасних науковців також зустрічаються дослідження присвячені темі проведення ярмарків у Подільській губернії. Ю. Хоптяр[24] у статті "Розвиток ярмаркової торгівлі в Подільській губернії в другій половині XIX ст." зазначає те, що торгівельна сфера у другій половині XIX ст. зазнала відчутних змін. Причиною цьому було ряд факторів, зокрема: інтенсивне зростання промисловості, будівництво залізниць та розвиток ринкових відносин в сільському господарстві. Всі ці фактори не могли не відобразитись і на функціонуванні ярмарків. Хоптяр подає класифікацію ярмарків за розрядами та категоріями, їх загальну чисельність на території Подільської губернії у 70 – 80-х рр. XIX ст., інтенсивність, тривалість та час проведення. З матеріалу, наведеного автором, також можна простежити місця проведення ярмарків відповідно до розподілу населених пунктів на міста, містечка та села. Значною є інформація про учасників, розваги та веселощі на подільських ярмарках.

Тему розвитку торгівлі у міських поселеннях продовжує розкривати А. Гуменюк[25]. Він вказує на те, що у другій половині XIX ст. торгівельна діяльність Правобережної України зосереджувалася у містах, де основними центрами торгівлі були базари та ярмарки. Описуючи ярмаркову торгівлю Правобережної України у 60-х роках XIX ст., автор зазначає, що важливим осередком торгівлі у Подільській губернії був Святотроїцький великий оптовий ярмарок у Балті, на якому здійснювалася торгівля місцевими та привозними товарами. На відміну від нього, Петропавлівський ярмарок у Ярмолинцях цієї ж губернії мав місцевий характер. Таке ж значення мали і ярмарки у містечку Немирові. Автор статті приходить до висновку, що міста виступають об'єднуючим фактором для навколишніх сіл у процесі становлення ринку в Україні.

О. Завальнюк присвячує свою статтю питанню визначення критеріїв щодо поділу поселень на міста, містечка та сільські населенні пункти. Поряд з цим він зазначає, що ярмарки були досить розвинутими саме на терені містечок. Так, "серед 32 населених пунктів Поділля, де вони проводилися, 10 були містами, 20 – містечками, 2 – сільськими населеними пунктами. Причому, у містах станом на 1895 р. відбувалось 66 ярмарків, в містечках – 115"[26].

Здійснений автором статті історіографічний аналіз джерел та літератури з питань розвитку торгівлі на Поділлі, засвідчує, що в них окрім загальних аспектів проблеми відображено також вплив ярмарків на розвиток духовної та матеріальної культури населення краю. Так, інформація про асортимент ярмаркової продукції, особливо ремісничої, вказує на те, що ярмарок був місцем її збуту і тим самим певним чином стимулював виробництво того чи іншого виду товару та розвиток кустарних промислів загалом, хоча цей аспект потребує більш глибоких досліджень.

Ярмарки сприяли соціалізації особистості, виступали потужним народно-педагогічним засобом. Вони були також могутнім засобом поширення усної народної творчості та мистецтва, звичаїв. Деякі явища, пов'язані з ярмаркуванням знайшли відображення в усній народній творчості, тобто мали хоч і опосередковане, відношення до розвитку виникнення їх окремих зразків. Все це дає підстави стверджувати про вагомий внесок подільських ярмарків у духовну культуру населення краю й українського народу загалом.

---

[1] Гульдман В.К. Подольская губерния: Опыт географическо-статистического описания. – Каменец-Подольск: Подольский губернский статистический комитет, 1889. – С. 1.

[2] Там само. – С. 179 – 388.

[3] Справочник по истории дореволюционной России. Библиографический указатель. – М., 1978. – 639 ст.

[4] Ролле И. Гигиенические очерки Подольской губернии // Труды подольского губернского статистического комитета. – Каменец-Подольск, 1869. – С. 1 – 64.

[5] Там само. – С. 9 – 10.

[6] Отчеты Подольского епархиального историко-статистического комитета. – Каменец-Подольск, 1890 – 1895; Сіцінский Ю. Історичний огляд діяльності Кам'янець-Подільського історико-археологічного товариства за п'ятдесятиліття // Кам'янець-Подільський міський державний архів. – Ф.333. – Оп.1. – Спр.33. – Арк.1.

[7] Баженов Л.В. Основні наукові школи історико-краєзнавчого вивчення Поділля у XIX – XX ст. // Поділля і Волинь у контексті історії українського національного відродження: наук. збірник. – Хмельницький, 1995. – С. 336.

[8] Доорохольский Н. Чтецы псалтыря и акафистов на отпустах, храмових праздниках и ярмарках // Подольские епархиальные ведомости (далі – ПЕВ). – 1903. – №26. – С. 898 – 902.

[9] Яворовский Н. Базары в дни народних праздников, особенно во время так называемых "отпустов" // Православная Подолия. – 1912. – №46. – С. 1077 – 1079.

[10] Яворовский Н. Католический отпуст и народная ярмарка в м.Тынной Ушицкого уезда Подольской губернии // ПЕВ. – 1884. – №39. – С. 827 – 838, №40. – 851 – 866, №41. – 873 – 886.

[11] Сецинский Е., Беднаровский С. Указатель "Подольских епархиальных ведомостей". – Каменец-Подольский, 1907. – С. 6.

[12] О действиях Историко-статистического Комитета, учрежденного при Подольской духовной семинарии для описания церквей и монастырей Подольской епархии // ПЕВ. – 1868. – №20. – С. 634.

[13] Захаревич М. О торгах и ярмарках в воскресные и праздничные дни // ПЕВ. – 1864. – № 17. – С.606 – 608.

[14] Боржковский В. Лирники // Киевская старина. – 1889. – Т.26. – С. 653 – 708.

[15] Батирєва І. М. Традиційна культура Поділля у дослідженнях другої половини XIX – початку XX ст.: автореф. канд. істор. наук: 07.00.05 / Київський національний університет імені Тараса Шевченка. – К., 2006. – С.10 – 11.

[16] Там само. – С. 11.

[17] Афанасьєв-Чужбинский А.С. Поездка в Южную Россию. – СПб., 1863. – Ч. II. Очерки Днестра. – С. 211 – 264.

[18] Чубинский П.П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной императорским русским географическим обществом. Юго-западный отдел. Материалы исследования собранные д.чл. П. П. Чубинским. – СПб., 1872. – Т.7. – С. 85 – 88.

[19] Батирєва І. М. Вказ. праця. – С. 11.

[20] Белинский Н. Песня про панщину // Записки Юго-западного отдела Императорского русского географического общества. – 1873. – Т.1. – С. 53 – 62.

[21] Кузеля З. Ярмарки та дівчата: (Причинок до укр. етнології). – Львів, 1914. – С. 321 – 332.

[22] Сесак І.В. Роль земських установ у соціально – економічному розвитку Поділля в 1904 – 1917 рр. // Проблеми економічної географії Поділля. Тези доповідей наукової конференції. – Кам'янець-Подільський, 1988. – С. 130.

[23] Правила затверджені Подільським Губернським Земським зібранням 17 грудня 1912 року / Доклад Управи № 494 // Державний архів Вінницької області. – Ф.Д. – 255. – Оп.1. – Од. зб.393. – Арк.2.

[24] Хоптяр Ю. Розвиток ярмаркової торгівлі в Подільській губернії у другій половині XIX ст. // Наукові праці Кам'янець-Подільського державного педагогічного університету (далі –Наук. праці КПДПУ): Історичні науки. – Т.3(5). – Кам'янець-Подільський, 1999.– С. 171 – 176.

[25] Гуменюк А.О. Розвиток торгівлі у міських поселеннях Правобережної України (60-ті роки XIX ст.) // Наук. праці КПДПУ. Історичні науки. – Т.3(5). – Кам'янець-Подільський, 1999.

[26] Завальнюк О.М., Комарніцкий О.В. Подільські містечка в добу Української революції 1917 – 1920 рр. – К., 2005. – С. 35.

В статье анализируются труды учених, которые освещали организацию ярмарков на территории Подольской губернии во второй половине XIX – в начале XX в.

Ключевые слова: *Подольская губерния, этнографическое исследование традиционная культура, ярмарки, базар, торговля, храмовые праздники, отпуст.*

The article displays the works of scientists, who concerned with the study of the tendering, market and fair on the territory or Podilskiy province at the end XIX – beginning XX century.

Key words: *Podil's'ka province, ethnographic research, traditional culture, fair market, trade, temple holidays.*

Юлія БУЙСЬКИХ
Київ

ПРОБЛЕМА КЛАСИФІКАЦІЇ ПЕРСОНАЖІВ НИЖЧОЇ МІФОЛОГІЇ В УКРАЇНСЬКІЙ ТА ЗАРУБІЖНІЙ ІСТОРІОГРАФІЇ

В статті робиться спроба історіографічного огляду проблеми класифікації персонажів нижчої міфології в працях українських, російських та польських дослідників, що торкалися питань і проблем, пов'язаних з класифікацією персонажного складу нижчої міфології, та розробляли свої варіанти впорядкування міфологічних істот в єдиній чіткій системі.

Ключові слова: *класифікація персонажів, нижча міфологія, персонажний склад, міфологічний персонаж.*

Сьогодні в дослідженнях традиційної духовної культури помітне місце займають питання міфології. Система народних вірувань та уявлень відтворює певні історичні періоди, являючи разом із тим певні іноетнічні та різні релігійні впливи. Нижча міфологія – особлива ланка цієї системи, що займає значне місце в світогляді різних слов'янських народів і дотепер. В сферу нижчої міфології входять міфологічні істоти, які не мають божественного статусу, різні демони і духи. Вони втручаються в життя людей, перетворюються на людей, тому в багатьох традиціях мають превалююче значення у порівнянні з божествами[1]. Дослідження кола питань, пов'язаних з нижчою міфологією, є актуальним. Важливим є впорядкування персонажного складу нижчої міфології у єдину чітку класифікаційну схему.

В даній статті робиться спроба історіографічного огляду проблеми класифікації персонажів нижчої міфології. За основу беруться праці українських, російських та польських вчених, що в своїх дослідженнях торкалися проблем, пов'язаних з класифікацією персонажів нижчої міфології, та розробляли варіанти впорядкування міфологічних істот.

Щодо наукової розробки теми в Україні, то варто сказати, що інтерес до народної демонології (коректніше оперувати терміном "нижча міфологія", ніж "демонологія", оскільки, як зазначає М.В. Гримич, не всі істоти нижчої міфології є демонічного походження чи демонічних функцій[2]) зародився приблизно в середині XIX ст. Маємо в цій галузі праці М. Костомарова, І. Нечуй-Левицького та ін. Зроблені цими дослідниками висновки про природну основу народних вірувань, про їх зв'язок із повсякденним життям, були надзвичайно важливими, зважуючи на тодішню епоху. Робота М. Костомарова "Слов'янська міфологія"[3] присвячена в основному вищій міфології, проблемам походження міфу і символу. Тут вперше було порушено питання теоретичного обґрунтування значного фактичного матеріалу з народних вірувань росіян, білорусів, українців. Розглядаючи його з позицій порівняльного аналізу і як такий, що становив першооснову народних світоглядних уявлень, вірувань та повір'їв, автор започаткував міфологічний підхід, розвинутий наступниками.

І. Нечуй-Левицький у праці "Світогляд українського народу. Ескіз української міфології"[4] оперував тим матеріалом, який на той час був зібраний і піддавався науковому узагальненню. Більша частина книги стосується вищої міфології, легенд про створення світу і людей, календарної обрядовості. Але є і невеликий розділ, присвячений нижчій міфології. Тут вчений намагається систематизувати міфологічні персонажі: "Такі нижчі духи і півдухи: русалки, мавки, польовики, домовики, нечиста водяна сила, або дідьки. Доля і напівміфічні істоти: відьми, упирі, вовкулаки..."[5] Це вже було своєрідним кроком уперед, адже вищеназвані міфологічні персонажі були подані автором у певній системі.

Романтичний напрям у науці, що утверджувався, позначався некритичним ставленням до

© Юлія Буйських

вірувань і повір'їв. Основні зусилля дослідників у цей період спрямовуються на збирання фактичного матеріалу та його узагальнення. Великий доробок в галузі систематизації матеріалів з нижчої міфології зробив в цей період П.П. Чубинський. Найбільш важливими є його праці, написані на основі подорожей 1869 – 1870 рр. у складі етнографічно-народознавчої експедиції[6]. Він намагався зробити певну систематизацію міфологічних істот. Зокрема, свідчення про міфологічних персонажів розподілено за такими рубриками: "Черти", "Духо-человеки", "Мифические существа", "Олицетворения", "Болезни"[7]. Причому, як прояви та різновиди чортів він записав домовика, лісовика, перелісника, болотяника, очеретяника, одмінка, антихриста, мару, морок, манію тощо. В рубриці "Духо-человеки" розміщено відьом, відьмаків, упирів, мавок, русалок, ворожбитів, характерників, знахарів, утоплеників, мелюзин, тобто, в один ряд поставлено істот абсолютно різних за своїм походженням, місцем перебування, статтю тощо – людей, створінь напівлюдських-напівдемонічних, "заставних небіжчиків" і повністю уявних істот. Ця систематизація є неточною та необґрунтованою, але важливою, як певний етап у вивченні проблеми класифікації міфологічних персонажів.

Ентузіастом збирання старожитностей духовної та матеріальної культури Слобожанщини був етнограф-аматор П.В. Іванов. Інформативними та цікавими є такі його праці, як "Кое-что о вовкулаках и по поводу их"[8], "Народные рассказы о ведьмах и упырях"[9], "Народные рассказы о домовых, леших, водяных и русалках"[10], "Народные рассказы о Доле"[11] тощо. В цілому, автор не торкався проблеми класифікації описуваних персонажів, але досить вдало систематизував деякі образи. Наприклад, ґрунтуючись на записаних ним у Куп'янському повіті народних оповідях про Долю, він розрізняє: природжену Долю – душу предків; Долю-янгола; Долю-душу людини чи її двійника. Звичайно, така систематизація є довільною, але в той же час і достатньо цікавою. Також він простежує зв'язок між образами упиря та відьмака, зазначаючи, що природні відьмаки ("ведьмачи") є начальниками всіх вчених відьом та відьмаків "свого околотка" та звуться упирями[12].

Низка праць В.П. Милорадовича висвітлює демонологічні уявлення українського народу – "Заметки о малорусской демонологии. Мертвецы. Русалки. Черти."[13], "Українська відьма. Нариси з української демонології."[14], "Малорусские народные поверья и рассказы о Пятнице."[15] Зокрема, в роботі "Заметки о малорусской демонологии..." дослідник намагається впорядкувати міфологічних персонажів, поділивши їх на окремі групи. Так, до "мерців" він зараховує таких персонажів: "упирі, тобто відлучені церквою чаклуни, єретики, боговідступники, вовкулаки, самогубці", також діти, прокляті батьками[16]. В розділі "Русалки" вчений робить логічний висновок, що русалки є різновидом мерців[17]. За розповсюдженою тоді серед дослідників народного світогляду думкою, до різновидів чорта В.П. Милорадович відносить домовика, лісовика, водяника та вогняного змія[18], що не є достатньо обґрунтованим висновком – адже всі вищеназвані персонажі є різними за походженням, функціями, місцем проживання-перебування тощо. Проте, слід зазначити, що праці В. П. Милорадовича є надзвичайно інформативними та скрупульозними щодо опису власне міфологічних персонажів, відповідної поведінки людей у випадку контактів з нечистою силою, численних заборон і забобонів, що супроводжували повсякденне життя людини XIX ст.

Важливими є праці В.М. Гнатюка, який в 1904 р. започаткував видання збірників текстів народних демонологічних оповідань та переказів. Перший том цих текстів – "Знадоби до галицько-руської демонології"[19], другий – "Знадоби до української демонології"[20]. В другому томі дослідник розташовує міфологічних персонажів у певному порядку, хоча, і не пояснює за яким саме принципом. Наприклад, поруч він ставить таких різних за своїм походженням та статусом персонажів, як "Чорт (біс, диявол, дідько, щезник, він, той... сатана)" та "Домовик (хованець, вихованок, годованець, щасливець)"[21], "Водяник" та "Блуд" тощо. Хоча таких схожих за походженням, статтю та функціями персонажів, як "Мавки (нявки, бісиці)", "Русалки", "Морські люди (сирени, люзони, мелюзини)", "Страдчата (потерчата)" поставлено в один ряд[22]. Щоправда, такі персонажі, як морські люди, сирени, люзони та мелюзини не можуть стояти в одному семантичному ряді з русалками, мавками, потерчатами, бо прийшли в народні вірування з апокрифічних переказів та легенд. До того ж, перелічені вище персонажі є повністю міфічними істотами, далекими від людей та їх світу, тоді як русалки, мавки, потерчата за уявленнями колись були людьми, і, навіть як представники вже демонічного світу, зберігають людську подобу, людські звичаї, контактують з людьми тощо.

Із сучасних дослідників, які займаються проблематикою народних вірувань загалом та нижчої міфології зокрема, можна назвати О. Боряк, М. Гримич, В. Давидюка, І. Колодюк, Я. Конєву, О. Курочкіна, С.С. Парсамова, О.А. Поріцьку, Н. Хобзей та ін., проте не всі вони порушували питання класифікації міфологічних істот у своїх роботах. Тому слід зосередити увагу на працях тих вчених, які досліджували саме проблеми класифікації персонажів української нижчої міфології.

Зокрема, в праці "Українська міфологічна легенда"[23] В.Ф. Давидюк робить комплексне дослідження сюжетних міфологічних оповідань. Надзвичайно важливою є систематизація "персонажів міфологічної легенди", яку пропонує дослідник[24]. Вибудована вона таким чином: 1. Тератоморфні образи (одноокі, або багатоокі створіння, Страхопуд); 2. Тотемістичні зооморфні образи (вуж-перевертень, вовкулака, чарівна дружина-гадюка); 3. Образи анімістичних духів (злі духи – образи злиднів, чуми, біди, блуду, холери; духи природи – лісовик, лісниця (полісунка), водяник, польовий дух, домовик; духи населених місць (духи-господарі)); 4. Заставні сили (упирі, русалки, мавки, потерчата, мерці, вибільники, потопельники, покутники); 5. Образи людей з фантастичними якостями (чаклун, відьма та їх похідні). Всередині цього розділу автор пропонує систематизацію вже вузько чаклунів: 1. Чаклуни, які здатні перетворювати людей у тварин і повертати їм попередній людський вигляд...; 2. Чаклуни-ворожбити (алохтонні чаклуни), що приносять шкоду; 3. Чаклуни-заступники власного роду, що нейтралізують дії ворожих чаклунів; 4. Чаклуни-чарівники, які опанували певний фах (мельник, коваль, пасічник тощо); 5. Чаклуни, наділені окремими фантастичними якостями (хмарники-градобури, чаклуни-провидці тощо)[25]. Ця систематизація чітко та логічно вибудована. Проте, створюючи класифікацію міфологічних персонажів, дослідник включив до неї і такі суто фольклорні образи, як одноокі та багатоокі створіння, Страхопуд, вуж-перевертень, чарівна дружина-гадюка. Можливо, для таких істот варто створити окрему категорію і не ставити їх в один ряд із міфологічними персонажами. Адже вони є героями казок, легенд, народних оповідок – тобто, народної творчості, фольклору – але не входять в систему нижчої міфології.

Говорячи про сучасних дослідників нижчої міфології не можна оминути дисертаційну роботу О.А. Поріцької – "Українська народна демонологія у загальнослов'янському контексті (XIX – поч. XX ст.)"[26], яка є єдиним на сьогоднішній день комплексним дослідженням української нижчої міфології. В ній автор систематизує українських міфологічних персонажів, звертаючи особливу увагу на порівняльний аспект, проводячи етнокультурні паралелі з міфологічними системами інших народів. Дослідниця класифікує міфологічних істот за статевою ознакою – "Чоловічі міфологічні персонажі"; "Жіночі міфологічні персонажі". Детальніше персонажі диференціюються за приписуваною їм народною традицією локалізацією – домашні міфологічні персонажі, лісові та водні. У підрозділі "Домашні міфологічні персонажі" розглядаються локалізовані в домі і навколо нього персонажі, приписувані їм іпостасі, зовнішній вигляд, ґенеза, місце і час дії, властивості, характерні заняття, звички, функції тощо[27]. Підрозділ "Демони природи. Лісові міфологічні персонажі" присвячений дослідженню демонів, що живуть в лісі. Третій підрозділ "Демони природи. Водні міфологічні персонажі" присвячений духам – мешканцям водоймищ. Опис подається за тією ж схемою, що і в двох попередніх підрозділах. У розділі "Жіночі міфологічні персонажі" дослідниця розподіляє образи на три групи за їх походженням. До першої групи вона відносить персонажів, уявлення про яких потрапили в традиційну міфологію літературним шляхом (через апокрифічну або середньовічну літературу) – фараона, мелюзина тощо; до другої групи віднесено русалок і близьких до них жіночих міфологічних персонажів – мавка, лоскотуха, лісниця, летавиця і т.д.; до третьої групи дослідниця відносить персоніфікації долі, смерті, хвороб, стихійних явищ тощо[28]. Ця робота є надзвичайно важливим, і, поки що єдиним спеціальним дослідженням української нижчої міфології. Наведена класифікація містить три типи ознак, за якими можна систематизувати міфологічних персонажів – за статтю, за локусом, за походженням. Найбільш стійкою є остання ознака, за якою класифіковано жіночі міфологічні персонажі. Знання історичних умов виникнення того чи іншого персонажа, тобто, його походження, дає змогу ідентифікувати його у єдиній міфологічній системі, поставити в ієрархії міфологічних істот на належне місце, розуміти його функції, властивості, звички, атрибути тощо. Класифікація ж за локусом – місцем проживання – не є досить чіткою, адже воно може змінюватися. Так само класифікація за

статевою ознакою не є достатньо обумовленою – часом стать є розпливчастою, є образи, що не мають певної визначеної статі.

Систематизацію міфологічних істот для регіону Холмщини і Підляшшя подає Я. Конєва у статті "Хтонічний світ холмщаків та підляшуків"[29]. Вона зазначає, що усіх демонічних істот можна поділити за наступними ознаками: 1) за функціями та характером зв'язку з людиною: доброчинні та шкідливі (помічники-охоронці та уособлення хвороб, злих стихій тощо); 2) за часом та місцем прояву – нічні й полуденні, духи лісів, гір, боліт, полів, озер та річок; 3) за зовнішньо-образною сформованістю: духи невидимі, демони в подобі тварин, потвори різного ґатунку, людиноподібні; 4) за походженням: демони надприродного походження (різновиди чортів, уособлення стихій, хвороб, "деградовані" боги язичницького пантеону, наприклад, "богині"); демони "людського" походження: упирі, потопельники, самовбивці та інші покійники, а також ціла категорія людей з перехідними властивостями – напівдемони-напівлюди (відьми, чарівниці, ворожбити, знахарі, планетники)[30]. Незважаючи на розгалуженість даної систематизації, ознаки, покладені за основу поділу міфологічних персонажів, не є достатньо стійкими. Передусім, варто зазначити, що не всі міфологічні персонажі є демонічними істотами, або ж, демонами (що являють собою узагальнююче уявлення про певну невизначену і неоформлену божественну силу, злу чи (рідше) благодійну, що часто визначає життєву долю людини[31]). Ознака "за функціями та характером зв'язку з людиною: доброчинні та шкідливі" не може бути однозначною, адже ставлення певних міфологічних істот до людини може змінюватися залежно від обставин. Наприклад, домовик може бути добрим, або злим до людей, залежно від їх ставлення до нього[32]. Можуть змінюватися також "час та місце прояву" – один і той самий персонаж можуть бачити одночасно в полі, лісі, водоймищі (наприклад, русалку). "За зовнішньо-образною сформованістю" теж навряд чи може бути стійкою ознакою для ідентифікації міфологічних персонажів. Зовнішній образ може змінюватися, демон може набувати рис людини, тварини, будь-якого іншого створіння. Як зазначалося вище, найбільш стійкою є ознака "за походженням".

Насамкінець, слід згадати роботу Н. Хобзей "Гуцульська міфологія: етнолінгвістичний словник"[33], що являє собою своєрідний каталог міфологічних істот, характерних для регіону Гуцульщини. Реєстровими словами є міфологічні назви, виявлені в гуцульських говірках. Проаналізовано семантику цих назв, запропоновано їх етимологію, розглянуто в контексті інших українських регіонів, а також інших слов'янських мов і культур.

Ведучи мову про розробленість проблеми класифікації міфологічних персонажів в зарубіжній етнолого-фольклористичній історіографії, насамперед, варто охарактеризувати доробок російських дослідників в цій галузі. Першими працями, які можна вважати науковими спробами описати та пояснити всю різноманітність міфології давніх слов'ян, були роботи початку XIX ст. Серед них виділяється робота Г. Глінки "Древняя религия славян"[34], в якій зроблено першу спробу узагальнення та характеристики персонажного складу слов'янської міфології загалом. Проте, Г. Глінка, відчуваючи брак матеріалів для того, щоб вибудувати чітку систему слов'янської міфології, зазначає, що в разі виникнення "пустот" і "недоліків" він доповнюватиме їх власними фантазуваннями[35]. Але автор певним чином структурував матеріал, подав ієрархію слов'янських богів і богинь, різних божеств, духів. Важливою є рубрика, що стосується демонічних істот – "Напівдухи", до яких включено лєших, водяних духів, домовиків та русалок[36].

Дослідження в цій сфері істотно просунулися вперед після появи низки праць відомого етнографа кінця XIX – першої половини XX ст. Д.К. Зеленіна, на роботі якого – "Восточнославянская этнография"[37] варто зупинитися детальніше. Ця праця є квінтесенцією наукових розвідок та досліджень вченого у сфері етнографії східнослов'янських народів. У розділі "Народні вірування" він не ставить собі за мету створити класифікацію міфологічних персонажів, але подає опис найбільш популярних загальнослов'янських образів у певній послідовності – "Домовик", "Лісовик", "Водяник", "Вихор", "Вогняний змій", "Полудниця", "Русалки", "Вампіри", "Відьми", "Чаклуни", "Перевертні", "Чорт". Зеленін багато працював над ідентифікацією та поясненням терміну "заложный покойник" (укр. "заставний небіжчик") – людина, яка вмерла неприродною або передчасною смертю. Зокрема, він зазначає, що поза цвинтарем в XX ст., як і в XIX ст., ховають лише таких небіжчиків, що вважаються нечистими та небезпечними для

живих. Переважно, це люди, які померли насильницькою смертю, самогубці, а також усі, хто помер молодим[38]. Практично кожного описуваного у розділі персонажа Д.К. Зеленін пов'язує за походженням із заставними небіжчиками – домовика, водяника, вихора, русалку, упиря. Щодо лісовика, то він одночасно зазначає, що: а) у порівнянні з усіма іншими представниками нечистої сили лісовик є найчистішим з них і за своєю природою найближчим до людини[39], і б) майже повністю злилися з образами заставних небіжчиків образи лісовика та водяника[40]. Це підкреслює той факт, що один і той самий персонаж може мати кілька різних ознак, часто діаметрально протилежних, що ускладнює роботу дослідника стосовно ідентифікації такого персонажа та включення його до впорядкованої системи. Зважаючи на думку Д.К. Зеленіна, що більшість названих вище міфологічних істот за походженням є заставними небіжчиками, можна зробити висновок, що його класифікація зроблена за найчіткішою ознакою – за походженням. Домовик, лісовик, водяник, вихор, вогняний змій, полудниця, русалки, вампіри колись були людьми і стали заставними небіжчиками, а відьми, чаклуни, перевертні є людьми, але після смерті стають заставними небіжчиками і коло замикається. Отже, всі персонажі генетично пов'язані між собою і таким чином класифікація є логічною. Єдине, що чорт стоїть осторонь цього ланцюжка, бо є істотою неоднозначною і його походження не є остаточно зрозумілим.

Новий етап у вивченні нижчої міфології позначився виходом в світ праць уже радянського вченого С. А. Токарєва. Зокрема, його монографія "Религиозные верования восточнославянских народов XIX – нач. XX вв."[41] є ґрунтовним дослідженням духовної культури росіян, українців, білорусів XIX – початку XX ст. Всі різноманітні вірування він розподіляє на три великі групи – 1) вірування, пов'язані з істотами і предметами реального світу (чаклуни, відьми, знахарі; вірування і повір'я, пов'язані з мертвими; тваринами; рослинами; вірування, що стосуються вогню, води, землі тощо); 2) демонологічні уявлення (лісовик, польовик і полудниця, водяник, русалка, домашні духи – домовик та ін., злі духи, залишки вищої міфології та культ святих); 3) магічні обряди, їх види і типи. Власне, всі міфологічні персонажі розподілено на дві великі групи – істоти та предмети реального світу і істоти демонічного світу. Працюючи в радянську добу, дослідник перебував під впливом відомого стереотипу про те, що вірування є лише фантазійним відображенням в свідомості людей (більшою мірою неосвічених, сільських) зовнішніх сил. Цим, власне, і пояснюється його мотивація розподілити міфологічних персонажів за принципом належності до реальності та ірреальності – до світу реального, існуючого, такого, в якому живуть люди (адже чаклуни, відьми, знахарі є людьми), та до світу ірреального, неіснуючого, такого, що населений демонами.

Сьогодні над проблемами вивчення та дослідження нижчої міфології в Росії працюють Т.А. Агапкіна, Л.Н. Виноградова, Є.Є. Левкієвська, Н.Є. Мазалова, С.М. Толстая, Т.Б. Щепанська та ін. Особливо треба виділити Л.Н. Виноградову як дослідника, що займається саме проблемою створення класифікації персонажів нижчої міфології – як суто для російської нижчої міфології, так і для міфологічних систем інших слов'янських народів. Важливою для теми, про яку йдеться, є монографія "Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян"[42]. Дослідниця торкається проблем, пов'язаних з труднощами ідентифікації демонологічних істот і з розробкою методів порівняльного вивчення демонології різних слов'янських народів. В цій монографії, а також в доповіді "Славянская народная демонология: Проблемы сравнительного изучения"[43] та в статтях "Человек/нечеловек в народных представлениях"[44], "Кто вселяется в бесноватого?"[45] Л.Н. Виноградова пропонує варіант впорядкування "персонажної сфери східнослов'янської демонологічної системи" в якості умовної шкали між поняттями "людина" і "демон"[46]. Запропоноване впорядкування є класифікацією, оскільки достатньо розгалужене та містить логічний зв'язок між своїми структурними елементами, що є найголовнішою ознакою будь-якої класифікації. Виглядає це таким чином: 1. Міфологічні образи людей, що мають надприродні здібності; 2. Образи людей, що стали жертвами нечистої сили; 3. Люди, вкрадені нечистою силою, підкорені нею, чи перетворені на тварин; 4. Образи людей-дводушників; 5. Люди, що свідомо вступили у зв'язки з нечистою силою (відьми, чаклуни, знахарі, чарівники, чародії); 6. Душі померлих родичів; 7. Шкідливі "заставні" небіжчики – самогубці, померлі чаклуни і відьми, ходячі покійники, примари і привиди; 8. Душі померлих людей, що мають демонічні ознаки – упир, домовик, русалка, померлі нехрещені діти. Далі

автор перераховує велику кількість різних демонів-духів, як то: духи – "господарі" будинку та присадибних будівель; духи – "господарі" природних локусів – лісовик, водяник, польовик, болотник тощо; духи хвороб, епідемій, смерті; духи, що уособлюють біду та нещастя; дух – збагачувач; міфологічні персонажі – "пугала", якими залякують дітей; міфологічні персонажі – персоніфікація часу; духи, що шкодять рожаницям та новонародженим; дух-коханець; духи-охоронці скарбів. Окремо в цій системі дослідниця ставить образ чорта, бо вважає, що він може заміщати майже будь-який демонологічний образ, виступаючи в ролі узагальнюючої фігури[47]. Таким чином, всі міфологічні істоти групуються навколо двох протилежних полюсів – А. Людина, Б. Демон[48]. Принцип, запропонований дослідницею – розглядати протиставлення "людина – нелюдина" в якості опозиції "земного", що належить сфері людини, та "потустороннього", що належить духам[49], може стати основою для подальших пошуків та досліджень в галузі класифікації міфологічних персонажів.

Сьогодні в Росії видано значну кількість літератури узагальнюючого характеру, присвяченої нижчій міфології різних слов'янських народів. Це, зокрема, праця вчених Інституту слов'янознавства РАН – "Славянские древности: Этнолингвистический словарь"[50], праця М. Власової "Русские суеверия", теж написана у формі словника[51]. Ці роботи вже за своєю формою є систематизуючими. Щоправда, міфологічні персонажі подаються тут не за певною ознакою чи принципом, а для зручності, за алфавітним покажчиком. До кожного образу з російської нижчої міфології для порівняння наводяться відповідні образи з української, білоруської, польської, болгарської нижчої міфології тощо. Досліджуючи принципи класифікації персонажного складу нижчої міфології, що їх пропонували в різні часи українські та російські етнографи і фольклористи, не можна не згадати, хоча б фрагментарно, і доробку в цій галузі деяких польських дослідників.

Відомий польський етнограф-філолог кінця XIX – першої половини XX ст. А. Брюкнер, подаючи у праці "Міфологія слов'янська і польська"[52], детальний аналіз міфологічних персонажів польської народної демонології у порівнянні з міфологічними персонажами східно- і південнослов'янської міфологічної традиції, зазначає, що "їх порядок довільний, бо довільно розташовує їх уява народна"[53]. Першими у своїй систематизації дослідник ставить упирів та вовкулаків. Він пише про те, що народ не знає "вампірів", а вживає слово "стрига"(strzyga). Стрига – то людина з двома душами, яка народжується із зубами. Після смерті відлітає хрещена душа, а нехрещена (зла) залишається в тілі і примушує людину виходити з могили, щоб душити інших людей[54]. Водночас упир (upiór) є просто духом небіжчика, що лякає, з'являється вночі, виходячи з гробу[55]. Що стосується вовкулаки (wilkołak), то вчений зазначає, що за життя вовкулак, по смерті стає упирем[56]. Інших демонологічних персонажів А. Брюкнер розподілив на дві великі групи – "Нечиста сила коло дому" і "Нечиста сила в природі". До першої він відносить духів предків в образі домовика (dziad domowy) – опікуна домашнього вогнища[57], якого раніше називали зі співчуття вбогим (ubogim, uboże), а тепер – latawiec і skrzat[58] – та його похідних образів ("цілий ряд dziadów, domowych, zmor"[59]). В другу групу вчений ставить таких міфологічних персонажів, як дивожони (dziwożony), зазначаючи, що їх називають також мамонами (mamonami), богинками (boginkami), панунчями (panuńciami)[60], проте назви "русалка" в народі не існує[61]. В один семантичний ряд з ними він ставить "житніх баб" (żytnich bab), та полудниць (południce)[62]. Також сюди він відносить дикого чоловіка (dziki mąż), що мешкає в лісі; водяника (wodnik), якого називають ще topielec[63]. Тобто, дослідник розподіляє міфологічних персонажів за принципом середовища існування, за локусом.

Інший польський етнограф С. Урбанчик у праці "Релігія язичницьких слов'ян"[64] в розділі "Демонологія" виділяє такі типи персонажів: 1) напівдемонічні істоти – чарівниця (czarownica) чи чародій (czarodziej), стрига (чоловічий і жіночий відповідники – strzyga і strzygoń), упир (upior), що є "або духом померлої людини, або живим трупом"[65]; напівдемони, що мешкають в хмарах, чи у вихорі; 2) домашні демони, які є переважно душами померлих предків (dziadami), по старопольські – uboże[66]; 3) демони, що походять від душ людей, які передчасно, чи трагічно померли. Це душі дітей – викидней чи померлих перед хрещенням; дівчат, що не вийшли заміж; душі самогубць, чарівників, вбитих, утоплених тощо[67]. С. Урбанчик пише про те, що потонулі дівчата в Польщі називаються богінками (boginki), що ідентичні східнослов'янським русалкам. Споріднені ним є водяники (wodnik) та утоплені (topielec)[68]. Наступною категорією

є 4) лісові духи, "що походять не від душ померлих". Їх називають лісовими чортами, чи борута, боровець (boruta, borowiec)[69]. Окремо від груп дослідник ставить таких персонажів, як вовкулак, "дух антропоморфного походження – полудницю", також персоніфікації Долі і Смерті[70]. В цілому така систематизація міфологічних персонажів видається логічною та обґрунтованою, а головне – вибудованою на основі найбільш сталої ознаки – походження тієї чи іншої істоти.

Підсумовуючи, відзначимо, що в основному дослідники намагалися *систематизувати* міфологічних персонажів, тобто, певним чином їх впорядкувати, об'єднати загальним принципом, привести до системи, але не *класифікували* їх, не йшли глибше. У класифікації головне – чіткий логічний зв'язок між її структурними елементами, що розподілені згідно із наявними ознаками. При спробі розподілити міфологічних персонажів в рамках однієї системи, дослідники, звичайно, брали до уваги основні риси і ознаки того чи іншого персонажа, як, наприклад, середовище існування. Це – домовики (духи дому, в якому живуть), представники домашнього простору; також водяники, русалки, мавки тощо – духи природного простору (ліс чи водоймище). Хоча, ті ж самі водяники, лісовики, русалки часто трактуються і як духи чи демони природи. Важливою ознакою служить і походження тієї чи іншої істоти, точніше, умови, за яких вона померла, будучи людиною – знову ж таки, русалка, мавка, потерчата, домовик. Ця ознака поки що видається найбільш сталою та логічною як основний принцип класифікації міфологічних персонажів. Також – час появи людям (полудниця); ступінь належності до живих людей та демонів одночасно – відьми, чарівники; враховувалися також основні функції та сфери діяльності істоти; стать і вік тощо. Але, наприклад, таку неоднозначну та складну істоту як чорт, не можна вписати в жодну з класифікацій. Для нього іноді робилася окрема рубрика – "Духи зла", але до цієї категорії можна віднести більшу частину демонів[71], або ж просто "Черти", як у П.П. Чубинського, де виводилися цілі види і підвиди вже окремо чортів, що лише заплутувало і без того складну ситуацію. Складною також є проблема ідентифікації такого образу як дводушник – істоти, яка має дві душі – людську та демонічну. Одні вважають, що дводушником називали упиря, другі схиляються до вовкулаки, треті ідентифікують його із чаклуном або відьмаком. Крім того, завжди існувала окрема група людей-професіоналів у своїй справі, як, наприклад, баби-повитухи, мірошники, ковалі, рибалки, пастухи, знахарі і знахарки тощо, які ніби володіли певними таємними "надзнаннями", але "не дотягували" до статусу типових персонажів нижчої міфології. Не слід забувати також і про звичайних духів – джерел, дерев, місцевостей, охоронців скарбів, уособлення хвороб, ряд специфічних істот, таких, як – мара, примара, привид, персоніфікації християнських святих, уособлення різноманітних природних явищ – мороз, вітер, вихор, хуртовина тощо. Не можна не брати до уваги і таку важливу деталь – кожен більш-менш стійкий образ має багато різнопланових ознак. Мається на увазі те, що навіть поклавши в основу систематизації одну, найяскравішу (профілюючу) ознаку, не можна скласти остаточну класифікацію міфологічних персонажів. Певні спроби систематизувати все різноманіття міфологічних персонажів (чи то в українському контексті, чи в російському, чи в польському), витворивши єдину класифікаційну схему, були описані вище. Достатньо влучні, логічні, добре проаналізовані та розроблені, вони є науковим підґрунтям для подальших досліджень. Ця проблема потребує детальнішого вивчення – із залученням більшої кількості джерел, архівних матеріалів, історіографічної бази, та, звичайно, сучасних польових досліджень.

---

[1]Иванов В. В. Низшая демонология // Мифы народов мира. – Т. 2. – М., 1982. – С. 215 – 216.

[2] Гримич М. В. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців. – К., 2000. – С. 197.

[3] Костомаров Н.И. Славянская мифология. – М., 1994. – 688 с.

[4] Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу. Ескіз української міфології. – К., 2003. – 143 с.

[5] Там само. – С. 76.

[6] Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной ИРГО. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные д.чл. П.П. Чубинским. – Т. І. – Т. VII. – СПб., 1872 – 1878.

[7]Там само – Т. І. – С. 183 – 210.

[8]Иванов П.В. Кое-что о вовкулаках и по поводу их // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. – К., 1992. – С. 505 – 511.

[9]Иванов П.В. Народные рассказы о ведьмах и упырях (материалы для характеристики миросозерцания Купянского уезда). – Харьков, 1891. – 73 с.

[10]Иванов П.В. Народные рассказы о домовых, леших, водяных и русалках // Сборник ХИФО. – Т. V. – Вып. 1. – Харьков, 1893. – С. 23 – 74.

[11]Иванов П.В. Народные рассказы о Доле // Українці:... – К., 1992. – С. 342 – 374.

[12]Иванов П.В. Народные рассказы о ведьмах и упырях (материалы для характеристики миросозерцания Купянского уезда). – С. 1 – 2.

[13]Милорадович В. Заметки о малорусской демонологии. Мертвецы. Русалки. Черти. – К., 1991. – 24 с.

[14] Милорадович В. Українська відьма. Нариси з української демонології. – К., 1993. – 72 с.

[15]Милорадович В.П. Малорусские народные поверья и рассказы о Пятнице // Українці:... - К., 1992. – С. 375 – 382.

[16]Милорадович В. Заметки о малорусской демонологии... – К., 1991. – С. 6.

[17] Там само. – С. 13.

[18] Там само. – С. 21.

[19] Гнатюк В. Знадоби до галицько-руської демонології // Етнографічний збірник, що видає етнографічна комісія НТШ. – Т. XV. – Львів, 1904. – 272 с.

[20]Гнатюк В. Знадоби до української демонології. – Т. II.– Вип. 1// Етнографічний збірник, що видає етнографічна комісія НТШ. – Т. XXXIII. – Львів, 1912. – 238 с.

[21]Там само. – С. 8 – 17.

[22]Там само. – С. 26 – 30.

[23]Давидюк В. Ф. Українська міфологічна легенда. – Львів, 1992.

[24]Там само. – С. 59 – 126.

[25] Там само. – С. 115.

[26]Поріцька О. А. Українська народна демонологія у загальнослов'янському контексті (XIX – поч. XX ст.). Автореф. дис. на здоб. наук. ступ. канд. іст. наук. – К., 1998. – 24 с.

[27]Там само. – С. 5.

[28] Там само. – С. 16–17.

[29]Конєва Я. Хтонічний світ холмщаків та підляшуків// Холмщина і Підляшшя. – К., 1997. – С. 310–315.

[30]Там само. – С. 311.

[31] Иванов В. В. Демон // Мифы народов мира. – Т. 1. – М., 1980. – С. 366.

[32]Гнатюк В. Знадоби до української демонології. – Т. II. – Вип. 1// Етнографічний збірник, що видає етнографічна комісія НТШ. – Т. XXXIII. – Львів, 1912. – С. 16 – 17; Иванов П.В. Народные рассказы о домовых, леших, водяных и русалках // Сборник ХИФО. – Т. V. – Вып. 1. – Харьков, 1893. – С. 25.

[33] Хобзей Н. Гуцульська міфологія: етнолінгвістичний словник. – Львів, 2002. – 216 с.

[34] Глинка Г. А. Древняя религия славян// Мифы древних славян. – Саратов, 1993. – С. 89 – 140.

[35] Там само. – С. 90.

[36] Там само. – С. 130.

[37] Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография – М., 1991. – 511 с.

[38] Там само. – С. 352.

[39] Там само. – С. 415.

[40] Там само. – С. 418.

[41]Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – нач. XX вв. – М. – Л., 1957. – 163 с.

[42]Виноградова Л.Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. – М., 2000. – 431 с.

[43] Виноградова Л.Н. Славянская народная демонология: Проблемы сравнительного изучения: Дис. в виде науч. доклада на соискание ученой степени д-ра филолог. наук. – РГГУ. – М., 2001. – http://www.ruthenia.ru/folklore/vinogradova1.htm. – 61 с.

[44]Виноградова Л. Н. Человек / нечеловек в народных представлениях // Человек в контексте культуры. Славянский мир. – М., 1995. – С. 17 – 26.

[45] Виноградова Л. Н. Кто вселяется в бесноватого?// Миф в культуре: человек – не-человек. – М., 2000. – С. 33 – 45.

[46]Виноградова Л.Н. Славянская народная демонология... – С. 8.

[47] Там само. – С. 14 – 15.

[48] Виноградова Л.Н. Человек / нечеловек в народных представлениях ....– С. 20.

[49] Там само. – С. 18.

[50] Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / под ред. Толстого Н.И. – Т.I. – М., 1995. – 578 с.; Т. II. – М., 1999 – 704 с.

[51] Власова М. Русские суеверия. Энциклопедический словарь. – СПб., 2000.

[52] Brückner A. Mitologia słowiańska i polska. – Warszawa., 1980. – 383 s.

[53] Там само. – S. 279.

[54] Там само.

[55] Там само – S. 283 – 284.

[56] Там само. – S. 288.

[57] Там само. – S. 296.

[58] Там само. – S. 301.

[59] Там само. – S. 304.

[60] Там само.

[61] Там само. – S. 307.

[62]Там само. – S. 317.

[63] Там само. – S. 309.

[64] Urbańczyk S. Religia pogańskich słowian. – Kraków, 1947. – 90 s.

[65] Там само. – S. 43.

[66] Там само. – S. 44.

[67] Там само. – S. 45.

[68] Там само. – S. 46.

[69] Там само.

[70] Там само. – S. 47 – 48.

[71] Виноградова Л.Н. Славянская народная демонология... – С. 9.

В статье делается попытка историографического обзора проблемы классификации персонажей низшей мифологии в работах украинских, российских и польских исследователей, которые касались вопросов и проблем, связанных с классификацией персонажного состава низшей мифологии и разрабатывали свои варианты упорядочения мифологических существ в единой четкой системе.

***Ключевые слова**: классификация персонажей, персонажный состав, низшая мифология, мифологический персонаж.*

The article is devoted to the historiographical rewiev of the classification's problem of the primitive's mythology personages in the works of Ukrainian, Russian and Polish scholars. In their investigations they touched the variety of problems, connected with the classification of the primitive's mythology personages and worked out their own variants of putting in order all the mythological creatures.

***Key words**: classification of the personages, primitive mythology, mythological personage.*

Тетяна ПЕТРИК
Київ

ФОРМУВАННЯ ЕТНОГРАФІЧНИХ МЕЖ ВОЛИНІ

Головна ідея статті полягає у локалізації етнографічних кордонів Волині на сучасній територіально-адміністративній карті України. Формування Волинської землі простежується протягом кількох періодів української історії.

Ключові слова: *етнологія, Волинь, етнографічні межі, Володимир-Волинський, Луцьк, Белз, Острог, Рівне, Житомир, Новоград-Волинський, Дубно, Кременець.*

Волинь – історична область, яка розташувалася на берегах південних приток Прип'яті та у верхів'ях Західного Бугу. Своїм проміжним положенням між такими етнографічними регіонами, як Полісся і Поділля, вона становить інтерес для науки. Етнографи здебільшого схиляються до думки, що етнографічна Волинь охоплює південь Волинської і Ровенської областей, північ Тернопільської і Хмельницької та південь Житомирської областей, хоча її границі неодноразово зазнавали змін протягом століть[1].

Перші писемні джерела XI–XII століття містять мало відомостей про територію Волині, тому вивчення її формування становить певну складність. Деякі вчені взагалі не відводять місця для Волині на історичних картах західно-українських земель кінця X – першої половини XI століть[2]. Тим паче, що територіально-адміністративні межі сучасної Волинської області частково не співпадають з етнографічними межами Волині. Останні формувались протягом всього історичного розвитку території.

Визначення території Волині на сучасному етапі – завдання даного дослідження. Це допоможе вивченню різних аспектів етнографічного регіону.

У V – VII ст. на території Волинського краю проживали літописні слов'янські племена дулібів, бужан або волинян, головним центром котрих було городище Велень (в 20-ти верстах на північ від нинішнього Володимир-Волинського)[3]. Саме від них земля Волинська отримала свою назву. Літописні волиняни заселяли чотири повіти Волинської губернії: Володимирський, Луцький, Кременецький, Дубнівський[4].

Існує думка, що вся територія Волині до другої половини XI століття частково була ще не освоєна, а входила до складу Червенських земель (течія р. Стир, не доходячи до р. Горинь)[5]. Навіть після заснування Володимиром Святославичем в землі Червенській міста на свою честь, Володимира, воно в X – XI століттях не проявляло консолідуючого впливу на землі, що прилягали до нього. Тому саме поняття "Волинь" і "Волинська земля" з'явились у писемних джерелах досить пізно. Вперше зустрічаємо цю згадку під 1077 (1018) роком з опису боротьби за владу в Руській землі між Ярославичами[6].

В XI столітті Волинський край увійшов до складу Київської держави, коли Ізяслав Ярославич приєднав Волинь до своїх володінь. На території Волинських земель писемні джерела фіксують такі населені пункти як Коростень (сучасне м. Коростень, райцентр Житомирської обл.), Зяслав-Ізяслав (сучасне м. Ізяслав, райцентр Хмельницької обл.), Володимир (Пересопниця, сучасне м. Володимир-Волинський), Полонне (сучасне м. Полонне, райцентр Хмельницької обл.)[7], Висоцьк, Дорогобуж (сучасне с. Дорогобуж Гощанського району Рівненської обл.), Луцьк[8], Турійськ (сучасне с. м. т. Турійського району Волинської області), Шепель (сучасне с. Шепель Луцького району Волинської області), Перемишль (сучасне с. Перемиль Горохівського району Волинської області), Остріг[9], Берестя[10], Вигошів (вірогідно був на місці с. Вишгородка Лановецького району Тернопільської області[11], Коливань, Старий Чорторийськ, Муравиця, Шумськ (сучасне с. м. т. Шумськ, райцентр Тернопільської обл.), Олика (сучасне

© Тетяна Петрик

смт. Олика Ківерцівського району Волинської обл., 1149), Корець, Радомишль, Устилуг, Гоща, Ярославичі, Дубровиця (городище у м. Дубровиця, райцентр Рівненської обл.), Камінь-Коширський, Гриднів, Ратне, Берестечко, Буськ (м. Буськ, райцентр Львівської обл.) – кінець XII сторіччя[12].

Волинські землі до кінця XII сторіччя формувалися на території від м. Берестя і м. Буська по Західному Бузі на півночі до м. Вигошева на півдні, обрамлюючись східним кордоном по р. Случ. Перші літописні міста Волині розташовувались на території сучасних Волинської і Ровенської областей, а також на півночі Хмельницької та Тернопільської областей, північному сході Львівської (Див. мал.).

Кін. XII – XIII сторіччя був період вступу Київської Русі в епоху феодальної роздробленості та утворення Галицько-Волинського князівства 1199 року[13].

Ядром утворення держави на Волинських теренах були Червенська та Белзька землі. Перші міста майбутнього Волинського регіону виникають саме тут. Територія на схід та південний схід почала заселятися пізніше. На думку дослідників Волині, це було викликано сусідством східних земель із Києвом, територія якого формувалась раніше, що й послужило для Волинського князівства каталізатором розширення земель у цьому напрямі. Також не можна відкидати свідомої діяльності київських князів щодо входження Волині до складу Київської держави[14]. Найбільшими прикордонними містами на сході Волині того часу стали Чорторийськ, Мічеськ (нині с. Великий Мідськ Костопільського району Рівненської області), Пересопниця (сучасне м. Володимир-Волинський), Корчеськ (нині м. Корець Гощанського району Рівненської області)[15].

XIII сторіччя ознаменувалось більш чітким окресленням кордонів Волині та появою джерела, що спеціально відображає історію краю, – Галицько-Волинським літописом[16]. З'являються нові міста, такі як Збараж (сучасне м. Збараж Тернопільської області, певний час входив до складу Волині), Кременець (сучасне м. Кременець, райцентр Тернопільської області)[17], Жидачів (сучасне м. Жидичин, Ківерцівсьгого району Волинської області), Торчин, Горохів, Ружин, Зв'ягель[18], Судче, Рівне, Березовичі, Любомль (сучасне м. Любомль, райцентр Волинської області)[19], Степань, Почаїв, Житомир та ін.[20]

Напрямок новоутворених міст свідчить про розширення Волинських земель на схід та на південь, що захоплює південний схід сучасної Житомирської області. Нинішня Волинська область становить ядро території Галицько-Волинського князівства, до складу якого входили також сусідні терени: Берестейська, Белзько-Холмська землі, теперішні Рівненська область, північні райони Тернопільської (Кременецький, Шумський, Збаражський райони), західна частина Заславського і Староконстянтинівського районів Хмельницької області та Звягельський (Новоград-Волинський) район Житомирської області[21].

Період панування Литви над волинськими землями, коли Великий князь Литовський Гедимін захопив Білоруські та Українські землі 1320 року, у тому числі й Волинь, відзначився змінами в кордонах регіону. Після відділення Берестейської землі і дрібнення князівства Волинська земля обмежилась невеликою південно-західною смугою тогочасної Галичини, а також суміжними землями з Володимир-Волинським, Острогом, Дубно, Ковелем, Ровно, Новоград-Волинським. Писемні джерела згадують появу Ковеля, Мізоча, Бучі, Півчог, Боромеля, Вишнівця, Рожища, Новомалина, Олександрії, Межиріча, Шацька, Теофіопіля, Вілії, Бердичева, Бубніва, Довгошиїва, Білогір'я (Ляхвиці), Родовичів, Мощаниці, Красилова, Ланівців, Вільшаниці, Серників, Чортория, Білогородки, Озерян, Доброводів, Городка, Волочиська, Новородичів, Романіва (Дзержинська), Малина, Чудніва, Ходакова, Глинська, Любешіва, Яринівки, Яблунного, Кам'янки, Коростишева, Глинного та ін.[22] Волинь продовжує розширювати свої межі на сході та півдні, охоплюючи все більшу територію Житомирської, Хмельницької та Тернопільської областей, де крайніми східними точками в XV сторіччі виокремлюються Коростишев і Малин, а східною – Волочиськ.

Нове перегрупування Волинських земель відбулось після Люблінської унії 1569 року, коли вони входять до складу Польщі разом з усіма українськими землями і утворюють Волинське воєводство в складі 3-х повітів. Перші два, Луцький та Володимирецький, охопили основну частину етнічних земель Волині. Третій, Кременецький, включав у себе частину сучасних Тернопільської і Хмельницької областей, що також входили до Великої Волині. Це були такі

міста, як Кременець, Почаїв, Залісці, Збараж, Волочиськ, Красилів, Староконстантинів, Любар, Полонне, Славута, Човган (Теофіопіль) та ін.

Саме в межах вищезгаданих областей сформувалось основне ядро земель етнографічної Волині. Після останнього поділу Польщі 1795 року на приєднаних вже до Російської імперії Волинських землях утворилось Волинське намісництво, а з 1797 року – Волинська губернія. Новоутворені повіти, – Ровенський, Ковельський, Володимирський, Луцький, Дубнівський, Кременецький, Заславський, Острозький, Старокостянтинівський[23], – виокреслили ланцюг основних міст Волинської землі кінця XVII – XIX століть. Від колишнього Київського воєводства були відняті і приєднані до Волинської губернії Овруцький, Житомирський і частина Новоград-Волинського повіти[24]. Саме центральні міста повітів Волинської губернії склали найпізніші межі Волині. Тому на рубежі XIX – XX століть етнографічна Волинь пролягла у межах, що окреслювалися на півночі Мінською та Гродненською губерніями Польщі, від яких Волинь відокремлювалася Західним Бугом, з південно-західного боку межувала з Галичиною, а на сході – з Київською губернією[25]. Таким чином, упродовж століть історико-етнографічна межа Волині з Галичиною мала тенденцію просування на північний схід. Це призвело до того, що сучасна північна частина Львівщини включала в себе землі, які раніше входили до складу Волині. Це дає підстави цю частину області називати Галицькою Волинню[26].

Вже в XVII столітті назви "Волинь" і "Полісся" були поширені і вживалися окремо[27]. Власне сама Волинь у складі Волинської губернії складала значну її південну частину, займала територію природно-історичної зони Полісся і заселялась волинянами. Інша північна частина губернії також лежала в цій зоні, і на відміну від жителів Волинського Полісся, заселялась поліщуками[28]. Поліщуки та волиняни – є самоназвами мешканців Полісся, котрі на період кінця XIX – початку XX ст. заселяли одну губернію, проте різні історико-етнографічні регіони. Жителі Полісся і Волині чітко розрізняють межі між цими зонами за родючістю земель. З давніх-давен їздили поліщуки на сезонні сільськогосподарські роботи на Волинь. Така межа між Поліссям і Волинню чітко вимальовується по лінії Володомир-Волинський – Луцьк – Рівне – Корець –Новоград-Волинський – Житомир[29].

Отже, формування Волинської землі відбувалось нерівномірно у різних її частинах. Увібравши в себе давні Червенську і Белзьку землі, Волинь далі почала розширюватись у східному напрямі в порубіжних із Київською землею районах. Наприкінці XII – на початку XIII століть можна говорити про конкретну фіксацію частини Волинських рубежів. Разом за річкою Горинь східний рубіж Волині завертає на південний захід, охоплюючи Житомир, де найпівденнішим містом був Бузьк. Західний кордон збігався з кордоном Польщі, а найвіддаленішими містами на північному кордоні були Берестя і Дорогин.

Період XIV–XVI століть відзначився для Волині втратою Берестейської землі на півночі, та розширенням кордонів на схід і південь. Створення Волинського воєводства у XVI столітті, а згодом Волинської губернії у XVIII столітті, дало можливість виокремити ряд міст, які переходили до складу новоутворених адміністративних одиниць. Це серцевинні волинські міста, такі як Ковель, Володимир-Волинський, Луцьк, Дубно, Рівне, Острог, Кременець, Новоград-Волинський, Житомир та Староконстантинів (Див. мал.). Тому можемо припустити, що етнографічні межі Волині пролягали по ланцюгу вищеназваних сучасних міст півдня Волинської і Ровенської областей, півночі Тернопільської і Хмельницької та півдня Житомирської областей між лініями Устилуг-Володимир-Волинський-Торчин-Луцьк-Олика-Клевань-Корець-Новоград-Волинський-Житомир на сході і на півдні – по верхів'ях ріки Тетерів до Ікви та Случі, смт Ланівці-Вишнівець-Підкамінь-Буськ-Жовтанці-Колоденці, а далі – по краю Розточчя, приблизно по лінії сіл Туринка-Любеля-Пристань, Хлівчани та Угнів[30].

---

[1] Енциклопедія українознавства. Т.1. – К., 1994. – С.119.

[2] Котляр М. Формування Волинської землі // Волинь. – Луцьк, 1995, № 2. – С. 37.

[3] Батюшков П.М. Волинь. Історичні долі південно-західного краю. – Д., 2004. – С. 4;

Андрухов П. Волинь: події, імена, джерела. – Остріг, 1996. – С. 2.

[4] Данилюк А.Г. Волинь: пам'ятки народної архітектури: Історико-краєзнавчий нарис. – Луцьк, 2000. – С.7.

[5] Котляр М. Вказ. праця.– С. 36.

[6] Там само. – С. 38.

[7] Андрухов П. Вказ. праця. – С. 2.

[8] Там само. – С. 4.

[9] Повесть временных лет. – М., 1999. – С. 136;

Етимологічний словник літописних географічних назв Південної Русі. – К., 1985. – С.96.

[10] Там само. – С. 198.

[11] Котляр М. Формування Волинської землі.// Волинь. – Луцьк, 1995. – №2. – С. 42.

[12] Андрухов П. Вказ. праця. – С. 4; Етимологічний словник літописних географічних назв Південної Русі. – К., 1985. – С. 21.

[13] Киричук М. Т. Волинь – земля українська. – Луцьк, 2000. – С. 7; Етимологічний словник літописних географічних назв Південної Русі. – К., 1985. – С. 34.

[14] Котляр М. Вказ. праця. – С. 48.

[15] Батюшков Помпей Миколайович. Вказ. праця. – С. 12.

[16] Галицко-Волынская летопись// Памятники литературы Древней Руси: XIII век. – М., 1981. – С. 236 – 425.

[17] Там само. – С. 243.

[18] Там само. – С. 258.

[19] Там само. – С. 261; Етимологічний словник літописних географічних назв Південної Русі. – К., 1985. – С. 21.

[20] Батюшков П. М. Вказ. праця. – С. 12

[21] Киричук М. Т. Вказ. праця. – С. 13.

[22] Андрухов П. Вказ. праця. – С. 12.

[23] Волынское Полесье // Волынские губернские ведомости. – Житомир, 1855. – №3. Часть неоф. – С. 31; Wolyn i jego meiszkance. wr. 1863. Krotkie opisanie gubernii Wolynskey pod wzgledem geograficznym i statystycznym. Drezno. 1870. – S. 33.

[24] Батюшков П. М. Вказ. праця. – С. 12.

[25] Wolyn i jego meiszkance. wr. 1863. Krotkie opisanie gubernii Wolynskey pod wzgledem jeograficznym i statystycznym. – Drezno, 1870. – S. 33.

[26] Данилюк А. Г. Вказ. праця. – С.9.

[27] Там само. – С. 6.

[28] Народный быт Волынского Полесья//Волынские губернские ведомости. – Житомир, 1859. – №15. Часть неоф. – С. 60.

[29] Данилюк А. Г. Вказ. праця. – С. 6.

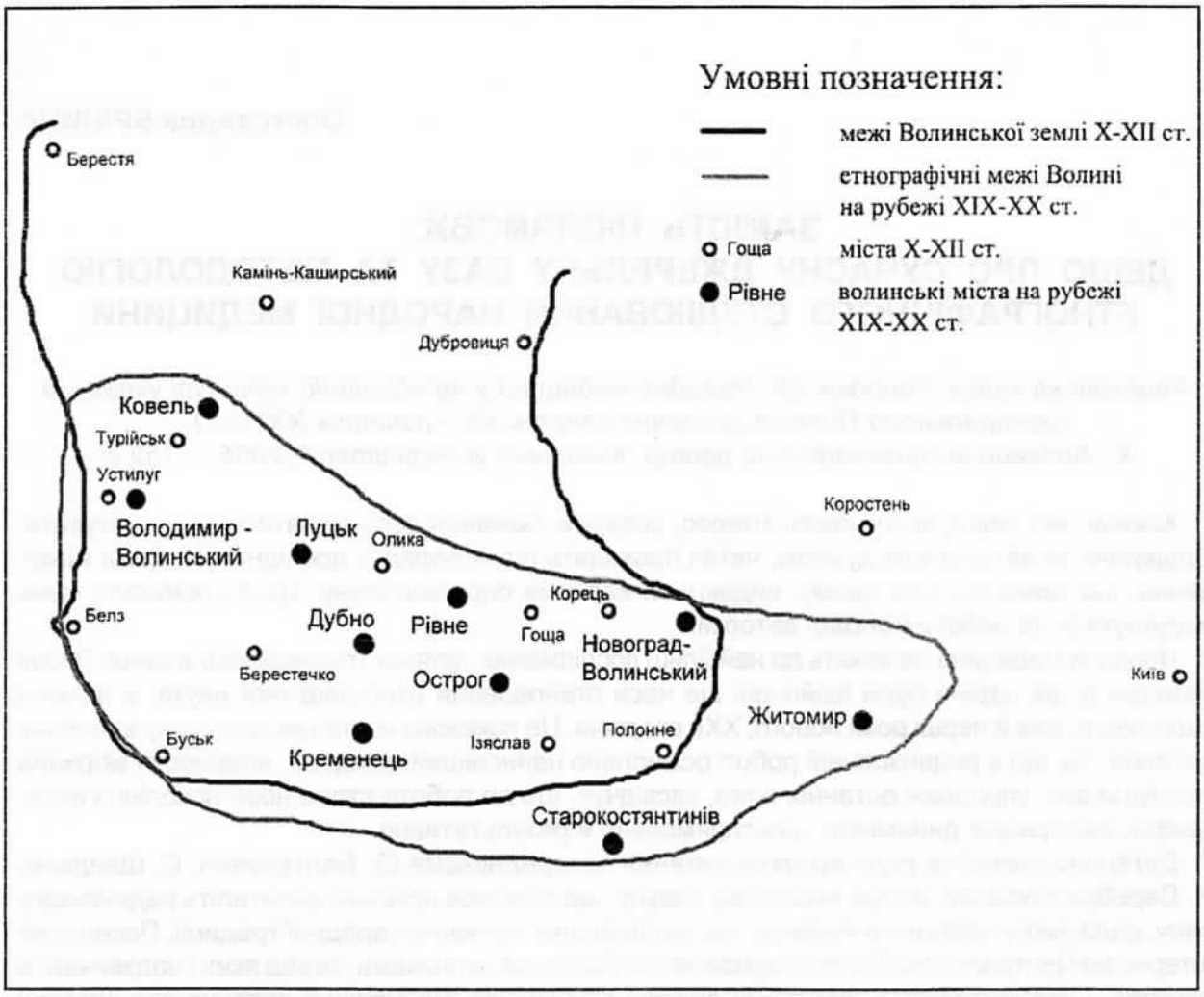
[30] Там само. – С. 10.

Главная идея данной статьи заключается в том, чтобы локализировать этнографические границы волынского края на современной территориально-административной карте Украины. Формирование Волынской земли прослеживается на протяжении нескольких периодов украинской истории. В завершении автор вписывает границы этнографической Волыни на современную административную карту Украины.

Ключевые слова: *этнология, этнографические границы, Волынь, Владимир-Волынский, Луцк, Белз, Острог, Ровно, Житомир, Новоград-Волынский, Дубно, Кременец.*

The main idea of the article is ethnologic localization of the Volyn' region on the modern map of Ukraine. According to the text Volyn' was formed during several periods of Ukrainian history. In conclusion the author localizes the ethnologic Volyn' on the map of Ukrainian administrative division.

Key words: *ethnology, Volyn', ethnic borders, Luts'k, Belz, Ostroh, Rivne, Zhytomyr, Novohrad-Volynskyi, Dubno, Kremenets'.*


Умовні позначення:
межі Волинської землі X-XII ст.
етнографічні межі Волині на рубежі XIX-XX ст.
Гоща
міста X-XII ст.
Рівне
волинські міста на рубежі XIX-XX ст.
Берестя
Камінь-Каширський
Дубровиця
Ковель
Турійськ
Устилуг
Володимир - Волинський
Луцьк
Олика
Коростень
Корець
Белз
Дубно
Рівне
Гоща
Новоград-Волинський
Берестечко
Острог
Київ
Житомир
Буськ
Ізяслав
Полонне
Кременець
Старокостянтинів

Олександра БРІЦИНА

ЗАМІСТЬ ПІСЛЯМОВИ: ДЕЩО ПРО СУЧАСНУ ДЖЕРЕЛЬНУ БАЗУ ТА МЕТОДОЛОГІЮ ЕТНОГРАФІЧНОГО СТУДІЮВАННЯ НАРОДНОЇ МЕДИЦИНИ

Рецензія на книгу: Колодюк І.В. Народна медицина у традиційній культурі українців Центрального Полісся (остання чверть XX – початок XXI ст.). – К.: Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2006. – 152 с.

Книжки, як і люди, викликають інтерес, роздуми, бажання погоджуватися чи дискутувати. Слідкуючи за авторською думкою, читач проходить шлях поряд із дослідником. Деякі міркування, що зринають при цьому, видаються вартими оприлюднення. Це й спонукало мене відгукнутися на роботу молодої авторки.

Народна медицина належить до найбільш досліджених ділянок традиційного знання. Перші розвідки в цій царині були здійснені ще часи становлення етнографічної науки, а останні охоплюють вже й перші роки нового, XXI, сторіччя. Це показово не тільки для стану вивчення питання. Те, що в рецензованій роботі осмислено найновіший матеріал, власноруч зібраний дослідницею упродовж останніх років, засвідчує, що до роботи стало нове покоління етнографів, яке працює динамічно, цілеспрямовано й результативно.

Детальна розробка ряду аспектів питання попередниками (З. Болтарович, С. Швидким, Н. Серебрянніковою), попри величезну лакуну, що охоплює декілька десятиліть радянського часу, дала змогу поставити питання про регіональне вивчення народної традиції. Посилений інтерес до Центрального Полісся зумовлений багатьма чинниками, серед яких і надзвичайна наукова інформативність поліських джерел для пошуку відповіді на питання про архаїчні риси усної традиції, і загроза, яку становлять для функціонування природної міжпоколінної трансмісії наслідки Чорнобильської катастрофи, що спричинила переселення автохтонного населення та знелюднення величезних територій. Ці трагічні обставини надають особливої ваги матеріалам, зібраним на "материковій" території та від переселенців із зони ураження.

Протягом 2003 – 2006 рр. (тобто вже й після публікації дослідження) його авторка здійснила чимало експедицій та експедиційних виїздів до різних районів Центрального Полісся, а також працювала з переселенцями з уражених територій, які тепер проживають компактно на Житомирщині. Значну роль у підготовці роботи відіграла участь дослідниці у комплексних наукових експедиціях, організованих Центром захисту культурної спадщини при Міністерстві надзвичайних ситуацій України. Монографія ґрунтується на матеріалах обстеження 46-ти населених пунктів Житомирської та 9-ти – Рівненської областей, проведених авторкою, а також на архівних та опублікованих джерелах.

Якість джерельної бази значною мірою визначає успіх дослідника. Можливість безпосереднього спілкування з інформантами, тим більше з тими, хто практикує лікування, створює значні переваги, бо значно збагачує і доповнює відомості, отримані з писаних джерел. Авторка переважно вдавалася до опитування носіїв, меншою мірою використано спостереження реальної практики народних цілителів. Це цілком природно, адже на шляху таких досліджень постають численні перешкоди, в тому числі й етичного характеру. Проте все ж наука має у своєму розпорядженні окремі фіксації такого типу, що робить їх надзвичайно цінними. Здійснення такої роботи вимагає тривалого спілкування, встановлення довірливих взаємин між збирачем та носієм і, зрештою, його згоди на оприлюднення матеріалів, що не завжди може бути отримана за умов живої традиції магічного практикування. Тому не лише спілкування з народними цілителями та їх пацієнтами, а й відмова дати відповіді на певні запитання може стати для вдумливого дослідника джерелом для висновків. Одразу ж зазначимо, що молода

© Олександра Бріцина

дослідниця у процесі спостереження усвідомлювала складності й особливості роботи з цією сферою народної традиції і намагалася зібрати матеріали, що мали б максимально можливу міру автентичності.

Досконалість методики збирання матеріалів безпосередньо пов'язана з питанням про сучасні методи їх дослідження, а, зрештою, і про розуміння самого предмета науки та його специфіки. Рецензоване дослідження засвідчує сучасний рівень осмислення авторкою проблеми та методики її розгляду, вона обізнана з широким колом досліджень, і не тільки вітчизняних, що дають змогу удосконалити науковий інструментарій. Проте це питання все ж вимагає спеціальної уваги, оскільки його актуальність для науки пострадянського періоду очевидна. Особливо відчутним це стало від часу, коли наука перестала перебувати під тиском однієї ідеологічної (відповідно, й методологічної) доктрини. Тому в народознавчих дисциплінах розпочалося активне осмислення проблем методології, яка донедавна ще була "єдино вірною", а нині стала засвоювати набутки світового та надійно забутого власного досвіду, який був підданий нищівній критиці ще в часи закриття "Етнографічного вісника" на початку 1930-х років. Народознавці дедалі частіше звертаються до культурно-антропологічних аспектів дослідження і намагаються з цих позицій осмислити взаємини своїх наук з літературознавством та історією, що стали "колискою" фольклористики а етнографії, зрозуміти й спільність позицій, і їх відмінність, аби удосконалити власний дослідницький інструментарій. Свого часу нам вже доводилося висловлюватися з цього питання стосовно взаємин літературознавства та фольклористики, а етнографічні студії народної медицини видаються слушним приводом для продовження розмови.

Тож у чому полягає специфіка етнографічного (і, ширше, етнологічного) погляду на матеріал? Її виразно демонструє перелік питань, які викликали дослідницький інтерес авторки. Розглядаючи способи лікування, застосовувані народною медициною, вона аналізує два взаємопов'язаних аспекти: лікувальні властивості тих чи інших засобів, раціональні знання про них та народні уявлення про їх дієвість, що часто мають міфологічну сутність. Дослідника народної культури передусім цікавить не практичне застосування лікувальних засобів (царина фармакології), а світоглядний аспект проблеми. Єдність прагматичного та символічного властива явищам народної традиції, кожне з яких має особливий семіотичний статус в народній культурі, що характеризується співвіднесенням утилітарних та символічних функцій (А. Байбурін). Саме ці питання й привертають увагу дослідників, які цікавляться питаннями матеріальної та духовної культури в етнологічному аспекті.

Розгляд способів народного лікування наочно засвідчує наявність повної шкали між полюсами практичності, властивої "речам" та символічності, що характерна для знаків. Здавалося б, лікування травами, до якого вдається й сучасна наукова медицина, має цілком практичний сенс, натомість лікувальний вплив замовлянь пов'язаний з міфологічними чинниками. Проте виявляється, що ритуальна поведінка народного цілителя здатна справляти істотний вплив на дієвість застосовуваних способів лікування (напр., невчасно чи "неправильно", тобто без відповідних ритуальних дій, зібрані трави та втрата їх впливовості), а психотерапевтичний вплив слова також визнаний наукою.

Таким чином розгляд явищ народної медицини дає змогу розглянути не лише "технологію" народного лікування, а й пізнати важливі світоглядні аспекти. Врахування семіотичної специфіки явищ традиційної культури не просто відкриває нові можливості вивчення ритуалізованих форм поведінки носіїв, а й робить такі розвідки надзвичайно цікавими, оскільки дозволяє поєднати царину народної медицини з іншими символічними сферами традиційної культури і допомагає глибше осмислити своєрідність народного погляду на світ.

Відзначимо, що авторка не оминула увагою ці аспекти проблеми, однак не в усіх випадках, на жаль, їм приділено належну увагу. Розгляд у цьому ракурсі вияскравлює трансформаційну динаміку традиційних явищ, що незрідка виявляється передусім у змінах співвідношень по осі практичне – сакральне (дослідниця, зокрема, наводить виразні приклади занепаду дієвості міфологічних заборон чи приписів, що виявляється, наприклад, у недотриманні часу збирання трав. Проте найвиразніше занепад міфологічного умотивування виявляється у тому, що традиційне знання втрачає свою сакральність, його носії готові поділитися ним, не заперечують проти фіксації процесу лікування збирачем (йдеться, в тому числі й про відеозапис),

а дехто навіть вважає за можливе застосовувати в практиці тексти із фольклорних збірок. В цьому сенсі вкрай істотним видається зовсім нерозроблений аспект дослідження: розгляд того, як, наприклад, залежать сакральні функції тексту замовлянь від особливостей ритуальної поведінки знахаря, тобто від характеру виконання. На жаль, це питання не повною мірою зацікавило збирачів минулого, оскільки, природно, на шляху таких студій поставали перешкоди, а для сучасних вчених його розгляд ускладнюється тим, що нинішній стан традиції зазнав кардинальних змін. Водночас саме тут, як видається, можна було б зробити вкрай цікаві спостереження та перевірити висловлені гіпотези, зокрема, щодо міфологічної семантики окремих речей, що застосовуються у ритуалі, сакральних функцій "незрозумілої" (чужої, невиразно промовленої чи спотвореної) мови тощо. В цьому сенсі й поетика замовлянь могла б постати у несподіваному ракурсі. Матеріал, зібраний у книжці, дає поштовх для роздумів з цього приводу, проте й нові розвідки в цьому напрямі видаються необхідними.

Щойно опубліковане дослідження приваблює не лише широтою зібраного нового матеріалу та його сучасною науковою інтерпретацією, воно спонукає до подальшого вдосконалення методики аналізу явищ усної народної культури, вивчення якої в усій багатоманітності виявів є неодмінною умовою поглиблення наших знань про особливості духовного життя та традиційного народного погляду на світ.

Наші автори

Борисенко Мирослав – кандидат історичних наук, докторант кафедри новітньої історії України історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Боряк Олена – кандидат історичних наук, старший науковий співробітник Українського етнологічного центру Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського НАН України.

Олександра Бріцина – кандидат філологічних наук, старший науковий співробітник Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського НАН України.

Буйських Юлія – магістр 5 курсу історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Воропай Марина – аспірантка кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Гасиджак Леся – аспірантка кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Гонґ Соґу – доктор філософських наук, Хангукський університет зарубіжних досліджень, Республіка Корея, Сеул.

Гребеньова Валентина – аспірантка кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Колодюк Ірина – кандидат історичних наук, асистент кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Кондратюк Григорій – кандидат історичних наук, доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Республіканського вищого навчального закладу "Кримський інженерно-педагогічний університет", Сімферополь.

Кондратюк Олена – аспірантка кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Косміна Оксана – кандидат історичних наук, докторант кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Масакі Умебаясі – аспірант кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Метка Людмила – кандидат історичних наук (Інститут керамології – відділення Інституту народознавства НАН України, Національний музей-заповідник українського гончарства в Опішному).

Наконечний Володимир – аспірант кафедри давньої та нової історії України Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Осипчук Олена – аспірантка Центру українознавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Парахіна Марія – науковий співробітник науково-дослідної частини історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Петрик Тетяна – аспірантка кафедри стародавнього світу та середніх віків Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Полушкіна Тетяна – науковий співробітник науково-дослідної частини історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Пономарьова Ірина – кандидат історичних наук, декан історичного факультету Маріупольського державного гуманітарного університету.

Сорока Юрій – кандидат історичних наук, доцент кафедри архівознавства та спеціальних галузей історичної науки Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Стасюк Олеся – аспірантка кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Хаврук Ярослав – аспірант кафедри релігієзнавства Національного університету "Острозька академія".

Шваб Леся – кандидат історичних наук, доцент кафедри нової та новітньої історії зарубіжних країн Волинського державного університету імені Лесі Українки.

Щербань Олена – аспірантка Інституту народознавства НАН України; молодший науковий співробітник Інституту керамології – відділення Інституту народознавства НАН України, старший науковий співробітник Національного музею-заповідника українського гончарства в Опішному.

Юрченко Віталіна – аспірантка кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Наукове видання

Етнічна історія народів Європи

Збірник наукових праць

Випуск 22

Комп'ютерна верстка Віктора Пилипенка
Технічний редактор Ірина Коваль

На першій сторінці обкладинки твір майстра Олексія Луцишина "Удод".

Підписано до друку 04.01.2007. Формат 61x86/8.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк репрографічний.
Умовн. друк. арк. 18.
Тираж 300.

Видавництво "УНІСЕРВ"
03022, Київ, вул. Васильківська, 36